

مسلمو الهند

بين التطرف و الاعتدال

مشير الحسن

ترجمة: عبد الحفيظ الندوي

مسلمو الهند

مسلمو الهند

بين التطرّف و الاعتدال

مشير الحسن

ترجمة:
عبدالحفيظ الندوي

مراجعة:
سامر أبوهوّاش







© هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي
فهرسة دار الكتب الوطنية أثناء النشر

DS432.M84.H37312 2009
Hasan, Mushirul.

مسلمو الهند بين التطرّف والاعتدال/ تأليف مشير الحسن؛ ترجمة عبد الحفيظ الندوي ـ ط.1 . ـ أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2009.
304 ص؛ مص؛ 17 x 24 سم.
ترجمة كتاب: Moderate or Militant Images of India's Muslims
تدمك: 978-9948-01-283-2
1 ـ المسلمون في الهند ـ تاريخ ـ العصر الحديث.
أ. الندوي، عبد الحفيظ. العنوان.

مسلمو الهند بين التطرّف والاعتدال

هذا الكتاب ترجمة الأصل الإنجليزي
Mushirul Hasan, Moderate or Militant Images of India's Muslims,
Oxford University Press, New Delhi, 2008.
ISBN: 019569531-3





الطبعة العربية الأولى 1430 هـ 2009 م

أبو ظبي ـ الإمارات العربية المتحدة
ص.ب: 2380، هاتف: 6314468 2 971+، فاكس: 6314462 2 971+
info@kalima.ae
www.kalima.ae

المحتويات

الديباجة

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمَۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ﴾ صدق الله العظيم. إنما يهدف هذا الكتاب إلى تقييم دراسات وتفسيرات الإسلام "الراهن"، وذلك لمعرفة الكيفية التي قادت فيها فرضيات معينة علماء الاجتماع والكتاب في نظرتهم إلى المسلمين الهنود في عالم دائم التحول. وبالرغم من أن بعضهم يقدّم وجهة نظر مختلفة بعض الشيء، فإن الخيط الذي يربط قصتي بعضها ببعض، يتمثل في الحرب الكلامية حول العلمانية. وقد حدّدت خطوط المواجهة، لأن المجتمع الذي يفتخر بنفسه لرعايته التراث الجوهري للجدل والتعددية، للهندوس والمسلمين، أصبح مهدداً بقاؤه، ولا يسعني هنا سوى أن أقتطف من بيت شعر لمحمد إقبال:

ليس هذا زمن الاستعارة والتلميح

وأنا لم أتقن بعد فن الكلام

وضعت نيتاشا ديفاسار فكرة تأليف هذا الكتاب في ذهني وانتظرتني بلطف حتى أكمله، ولم تزل خلال هذه السنوات مصدر قوة ومساندة وتشجيع، وهي وفرت لي ظروفاً مناسبة للكتابة. أما وراخشنده جليل التي شاركتني في تأليف كتاب "الشركاء في الحرية" (الجامعة الملية الإسلامية) 2007، فقد اقتطعت من وقتها والتزاماتها الخاصة لوضع ملاحظاتها على الكتاب في مراحله المختلفة.

الإهـــداء

أهدي هذا الكتاب إلى الحاضر
وإلى أحزان الأزمنة الراهنة
المغتربة عن حديقة الحياة،
وإلى الغابة الخريفية الصفراء
التي هي أرض الأحزان، بلادي.
أهديه إلى أرواح رجال الدولة المتخدّرة،
أهديه إلى القلوب والألسنة المريضة،
إلى سعاة البريد
وسائقي التونغا (عربة يجرها الخيل)
وسائقي القطارات،
إلى الشجعان الجياع في المصانع
إلى سيد العالم، ملك المسافات البعيدة
خليفة الله على الأرض
إلى الفلاح
الذي شردّ الغشاشون ماشيته
الذي اختطف قطاع الطرق بناته
الذي سرق "بتواري" (مسؤول مسح الأراضي) جزءاً من حقله،
وإن لم يكن بمساحة طولها ذراع،
والجزء الآخر أخذه جابي الضرائب،
ذلك الفلاح الذي يداس طربانه تحت أقدام الظالم.

إلى الأمهات المبتليات بالحزن
اللاتي يبكي أطفالهن في الليالي
الأرقات، الرافضات للمؤاساة، الكاتمات لأحزانهن

إلى أولئك السيدات
اللاتي تتفتح أزهار عيونهن بلا جدوى وراء الستائر والممرات
لكي تذبل فحسب

إلى ربات المنازل
اللاتي أنهكت أوصالهن بغير الحب
في المضاجع الزوجية المزينة

إلى الأرامل
في الشوارع والحارات وجيوب السكن
في الأماكن المدنسة
يرى الناس القمر يتوضأ أحياناً
هناك تحت الظلال
قد يسمع أحدهم التنهدات
حفيف الملابس
صوت الأساور
عطر خصلات الشعر
رائحة احتراق الآمال
التي خمدت في القلوب

إلى طالبي المعرفة
الذين وصلوا
إلى أبواب السلطة
التي تقدّم الإغراءات للقلم والكتاب
فلا يعودون إلى بيوتهم

إلى تلك الأرواح البريئة
التي في بساطتها
مع مصابيح منيرة في أيديها
طموحة للمبادئ العالية
هبطت هناك حيث
الظلام اللامتناهي

إلى السجناء
الذين أضيئت قلوبهم
بالنار التي اشتعلت طوال الليل
بأحلام الغد التي تحولت إلى نجوم

إلى المستقبل المشرق
الذي مثل عطر الورود
ضاع في عالمه الخاص.

الشاعر فيض أحمد فيض (1914 – 1984)

1

المقدمـة

يذكّرنا كريستوفر هيل (1912-2003م)، المؤرخ الماركسي الإنجليزي، بأنه تجـب إعادة كتابة التاريخ في كل جيل، لأنه إذا كان الماضي لا يتغير، فإن ذلك لا يصحّ بالنسبة إلى الحاضر، حيث أن كل جيل من الأجيال يطرح حول الماضي أسئلة جديدة ويكتشف مجالات جديدة للحنين كلما استذكر مظاهر مختلفة من تجارب أسلافه.

يتناول هذا الكتاب أحوال المسلمين الهنود، ويقدّم نظرة إلى بعض مظاهر ماضـيهم وانعكاسها على السجالات الراهنة. ويبقى هذا الموضوع مجالاً مفتوحاً للـبحث الـدائم بهـدف تفهّـم فعالـية الـسياسات الـتي اتـبعها هـؤلاء المسلمون والتغيّرات الاجتماعية التي طرأت عليهم. والمأمول من مثل هذا الكتاب أن يقدّم أكثـر مـن عـرض لـبعض القـضايا الحيوية للقراء، بل أن يثير شهيتهم لمناقشات إضافية.

وقـد لاحـظ رابيـندرانات طاغـور(1861-1941م)، الـذي لا يختلف عمله وحـياته علـى الإطلاق عن حياة الهند، بأن من بين أخطاء حكامنا الجذرية "أنهم يدركـون تمامـاً أنهم لا يعرفوننا ومع ذلك لا يهمهم أن يعرفونا"[1]. وهذا الكلام

(1) Edward Thompson, Rabindranath Tagore: Poet and Dramatist (أوكسفورد – 1926)، صفحة 291.

ينطبق على الإسلام وذلك الجهل المطبق حوله والثقافة المرتبطة به اليوم، وبالرغم من أن الإسلام منتشر وممارَس على أوسع نطاق كأسلوب حياة مفعم بالقوة والنشاط، سواء في تشريعاته أم في تطبيقاته العملية، إلا أن المعلومات حول أتباعه في شبه القارة الهندية الذين يعتبرون جزءاً أساسياً من الأحداث التي تشكل تاريخها المعقد، ناقصة إلى حدّ مؤسف.

وقد قال الشاعر الفيلسوف المعروف محمد إقبال في جلسة حزب الرابطة الإسلامية عام 1930: "لا نبالغ إذا قلنا إن الهند هي الدولة الوحيدة في العالم التي أدى فيها الإسلام أفضل دور كقوة بناءة للناس"[1]. وبالرغم من ذلك نشر كتاب قبل بضع سنوات يشتمل على باب بعنوان "اهتمام الغرب بالإسلام" لم يأت على ذكر تاريخ مسلمي الهند ومشكلاتهم المعاصرة[2]. وهذا مثال على كيفية رؤية مؤرخ القرن الحادي والعشرين للعالم الإسلامي.

والهدف من كتابي هذا هو وضع حدّ للإهمال الذي تعتبره باربرا ميتكالف، المؤرخة الأمريكية الشهيرة حول جنوب آسيا، "قليلاً جداً" باعتباره تعبيراً يجري كباعث لهذا البحث بأسره ويجعلني أتأمل من وقت لآخر في نتائجه وأسبابه. وإذا كانت مكانة الإسلام في القرن الحادي والعشرين دائمة وتستوجب العيش معها كظاهرة سياسية حقيقية في المستقبل المنظور[3]، فإننا نحتاج إلى العمل على تقديم تاريخ الإسلام بتلك الطريقة التي لا تجعله ماضوياً – وفق ذلك

---

(1) شريف الدين بيرزادة (مؤلف) Foundations of Pakistan 1906-1947 (كراتشي 1970) مجلد 2، صفحة 154.

(2) بسام طيبي، Islam between Culture and Politics (هارفارد-2001) باب 4.

(3) Beverly Milton Edwards, Islam and Politics in the Contemporary World (لندن، 2004) صفحة 217.

الفكـر المقـولب الـذي تعتبره ميتكالف "كثيراً جداً"[1]. ومن المؤكد أن الذين لا يـرغبون في مـواجهة الماضـي لا يقـدرون علـى فهـم الحاضـر ولا يتمكنون من مواجهة المستقبل[2].

تـصطدم في عـصرنا الراهن القضايا الجوهرية بحياة المسلمين، ناهيك عن تفاعلـهم مـع المجـتمعات الأخـرى. وتعتـبر العولمة من بين القضايا التي تجعل نقـاط المـرجع التقلـيدية القديمة تختفي وتصحو من حين لآخر كارتباط عاطفي بالهـوية الـتي تبرز في غالب الأحيان جرّاء الانسحاب والانكفاء الذاتي[3]. وهناك أيـضاً تحدي الصعود الغربي الذي يواجه الإسلام بطرق مختلفة[4]، وأخيراً هناك صـراع بـين المحـدثين والتقليديين على التراث الإسلامي والبحث عن مكانة في المجـتمعات في مـرحلة مـا بعـد الاسـتعمار. وتـثار القـضايا الـتي تمس بأسس المـشاعر الثابـتة مـراراً وتكـراراً كـأنّ كل مسلم (من أمريكا الشمالية إلى جنوب شـرق آسـيا) عرضـة للاختـبار: إمـا أن يعـزز أو يتراجع عن صورتين متطرفتين: "المسلم الصالح" و"المسلم الشرير"[5].

علـى أي حال، لقد بذلت كل جهدي في هذا الكتاب لتوضيح رؤية معينة للإسـلام، وبالأحـرى للعديد من الأشكال المختلفة له بدلاً من الوجهة المخيفة المنتـشرة في الوعـي الـشعبي، أي ذلـك الإسـلام الـذي يتعايش مع المعتقدات الأخـرى، والـذي يعـدّ فـيه المسلمون ورثة للحضارة الهندية التعدّدية العظيمة.

---

(1) Barbara Daly Metcalf، الخطاب الرناسي: "قليل جداً، كثير جداً". تأمل المسلمين في تاريخ الهند، مجلـة الدراسـات الآسيوية، 1995، 54، مـن صـفحة 51-67، وتحـدياتها الإسـلامية، مقالات حول المسلمين في الهند وباكستان (نيودلهي 2004) صفحة 210.

(2) Bernard Lewis، الإسلام والغرب (نيويورك 1993)، صفحة 130.

(3) طارق رمضان، المسلمون الغربيون ومستقبل الإسلام (نيويورك 2004) من صفحة 4-5.

(4) خالد بن سعيد، الهيمنة الغربية والإسلام السياسي، التحديات والمسؤوليات، كراتشي 1995.

(5) محمـود ممدانـي، الإسـلام الـصالـح والإسـلام الـشرير، الولايات المتحدة والحرب ضد الإرهاب (دلهي 2005).

وأتوسّع بعد ذلك، فأعرج على دراساتي السابقة، بما فيها مختارات من المرويات التي تقدم وقائع العيش التعددي الثقافات في إطار اللغات الإقليمية والثقافات المحلية. وفي هذه الحالة المحدّدة، أصبحت التصورات المختلفة وأحادية النظرة أكثر تشدداً ضمن الفترة الزمنية التي يعالجها هذا الكتاب، وهي مدة تتجاوز القرن العشرين[1]. وإذا ما بدا هذا الجهد متفائلاً جداً فهذا جزئياً بسبب سعة التسامح الديني والثقافي في الهندوسية وجزئياً بسبب التنوع في الإسلام.

وقد كتب الفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول سارتر (1905-1980م) في 1946 بأن حرية الاختيار بديهية، ولكن ما نوع الهدف الذي تسعى إليه تلك الحرية؟ يبدو أنه ليس هناك أرضية موضوعية لاختيار أي شيء بشكل محدّد. ويردّ سارتر على هذا التساؤل بأن المرء يجد نفسه في وضع منظم يتورط فيه بنفسه، وأن اختياره يمكن أن يورّط البشرية بأسرها، ولا يمكن له تجنب الاختيار[2]. وقياساً على ذلك، في مجتمع يلعب فيه الدين دوراً مهيمناً بالفعل في كل مناحي الحياة، فمن واجبي وواجب كل مؤرخ أن نتناول العلمانية في مناقشاتنا ونتأكد من صلاحيتها كمرشد أساسي للناس، إذ يعتبر التخلي عن هذا الطرح بمثابة تسليم المشروع القومي إلى العقائد اليمينية سواء كانت هندوسية أم إسلامية.

في الباب الثاني، أعرض المتاعب الناجمة عن تصوير مجتمعات المسلمين[3] في ماضيهم وتشكيلاتهم الحالية المعاصرة، والفتن التي شهدتها

---

(1) الصورة والتقديم: قصص حياة المسلمين في الهند لمشير الحسن وم. أسد الدين (مؤلفين)، (نيودلهي 2000).

(2) اقتباس في أوروبا في القرن العشرين George Lichtheim (لندن 1974) صفحة 435.

(3) قد ناقشت الصور الطائفية بالتفصيل في The Myth of Unity: Colonial and National Narratives لـ David Ludden (نيلاديلفيا 1996)، صفحة من 185-208.

الهند، وسلسلة الأحداث المفجعة مثل هدم المسجد البابري في 6 ديسمبر 1992 وكارثة غوجرات خلال فبراير ومارس من عام 2002. وفي السنوات الأخيرة اكتشفت وسائل الإعلام الإسلام وفسّرته على أنه بديل مضاد للغرب، وهو لذلك يتوجس خيفة من نظريات صراع الحضارات وأولوية الجهاد عند المسلمين المعاصرين والجذور النظرية "للإرهاب السياسي الإسلامي". ولا شك في أن هذا الأمر محزن جداً، ولكن التطور الأشد إثارة للقلق يتمثّل في أن بعض المؤرخين الجادين يتأثرون بالصورة العالمية النمطية عن الإسلام، معتمدين على الملاحظة بدلاً من الأدلة التجريبية المنهجية[1]. وبما أن الهند ليست مركزاً للإرهاب الجهادي ولا ساحة حرب حول مستقبل الإسلام، فتجد هؤلاء المؤرّخين لا يبدون أي اهتمام بهوية الهند الحضارية التي هي ضد الحكم الأحادي سواء كان هندوسياً أم إسلامياً، وتصبح هذه الممارسة مفهومة وخاصة في ضوء فكرة "القليل جداً" التي برزت خلال العقود القليلة الماضية.

وفي الباب الثالث، أعرض النقاش الذي نشأ من الكتابات حول القومية والطائفية، وحول سياسة الهوية، والإصلاحات الاجتماعية، والتعريف الإداري للمسلمين كمنعزلين ومنغلقين. وهذه الصورة لها نتائج بالغة الأهمية حسبما يشير ديفيد غيلمارتين "فقد مثّل انعطافة حادة عن أسلوب التفكير المركّب الذي شكل بنية الفكر في القرون الوسطى، ومن العجب نسبياً أن هذا أثار اهتياجاً ملموساً في تفكير المسلمين في الهند"[2].

إن أي شخص يبدأ بعمل كهذا العمل سيعتمد حتماً على أدبيات علماء

---

(1) راجع لهذا الموضوع "المسلمون الممثلون: الآن وقبل الآن" لـ Shahid Amin المسلمون والمنبوذون وصناعة التاريخ لـ Shail Mayaram، M. S. S. Pandian، Ajay Skaria (تأليفاً)، 12 Subaltern Studies (نيودلهي 2005).

(2) David Gilmartin, A Networked Civilization, in Miriam Cooke and Bruce B. Lawrence (نيودلهي 2005) صفحة 57.

الاجتماع والسياسة، إذ توفر أدواتهم ومفاهيمهم ملامح عن الماضي، ويؤشر هذا الباب إلى ما أنجزته بنفسي من أبحاث وما أنجزه الآخرون. وأقتبس من حين لآخر مقتطفات من كتاباتي للمراجعة والتثبيت وقد أعيدت كتابة بعض هذه الأبحاث والتوسع بها وذلك لأننا في حاجة ماسة إلى مثل هذه الممارسة. ويمكن تحقيق ذلك بتدقيق أيّ مصادر حول التاريخ والسياسة وعلم الاجتماع وعلم الأديان المقارن المتعلقة بجنوب آسيا.

وفي الباب الرابع، قمت بمعارضة النظريات حول المسالك الحضارية الخاطئة، وذلك من خلال عرض أصوات متنوعة، تتمثّل في كتابات عزيز أحمد (1913-78) ومحمد مجيب (1902-85) من ناحية، ومن ناحية أخرى كتابات نيراد سي. تشودري (1897-1999) و في. أس. نايبول المولود بترينيداد عام 1932. وإذا شاهد أحد منا لمحات عن العالم الذي عاشوا فيه وكتبوا حوله ووضعوا خطتهم لمواجهة "الخطر الأخضر" لوجد مهمة تقييم تأثيرهم أكثر صعوبة بصورة مطلقة، والقيام بذلك ليس بمثابة الانغماس في التخمين الباطل. ومن هؤلاء الأربعة يعبّر مجيب وحده عن وعيه بالطبيعة الشاملة للعملية التاريخية التي كان هو جزءاً منها، والثلاثة الآخرون محافظون بطبيعة الحال. ويبدو لي أن نيراد تشودري يحتل منزلة حاسمة في التاريخ الذي اتّبعه، فهو وريث تقاليد ثقافية عظيمة في البنغال، وقد تشكّل فكره في خضم الأفكار المهيمنة في عصره.

ويناقش الباب الخامس التركيبة التي تشكلت بين التقاليد الإسلامية المتمركزة بقوة في العادات التي هي أجزاء مكملة لنظام ديني عام وتسبغ على الإسلام في الهند خاصية مميزة[1]. وأتناول الموضوع نفسه في الباب التالي مع التركيز على التعليم والعقيدة، والتعليم والغرب، والتعليم والسياسة. وأناقش

---

(1) Imtiaz Ahmad, For a Sociology of India, in T. N. Madan (ed), Muslim Communities of South Asia: Culture, Society and Power" (نيودلهي) الباب 7.

بعـض الكـتابات المؤثرة حول الإسلام في الهند في القرن التاسع عشر وفي وائل القرن العشرين.

وفي الـباب الـذي يناقش تقسيم الهند، أريد موضعة – إذا استعرت رطانة ذلـك الـوقت – الـنقاش ضـمن إطار السجالات المتصارعة اليوم، وأربط تاريخ التقـسيم متعدد الطبقات مع القصة المروية سابقاً، قصة التعددية والعيش الشامل وانهـياره المفاجـئ. وتجـبرنا بعض الأعمال الأخيرة لرافيندر كور وياسمين خان علـى إعـادة النظر، ومن زاوية شديدة الإزعاج، في المجادلات المتعلقة بتقسيم الهند.

لقد فرضت الحقائق الجديدة حول الهند ما بعد الاستعمار نمطاً جديداً من الـتفكير، رغـم أن المؤرخين يتوقفون عند محطة انتقال السلطة إلى الهند في 15 أغـسطس 1947. وقـــد توقّف الراحل سرفيبالي غوبال (1923-2002) عن ذلك في الممارسة الأصيلة في كتابه القيم حول جواهر لال نهرو (1889-1964) وحذا حـذوه راماشـاندرا غـوها وسارة أنصاري. ويروي كتابي "تراث الشعب المقسم: مـسلمو الهـند مـنذ الاستقلال" القصة حتى هدم المسجد البابري، وينتهي كتابي الآخـر "أسرة النهروين: تواريخ شخصية" باغتيال راجيف غاندي (1944-91)[1]. وهـذا الكـتاب أيـضاً يقـدم موضوعاً ويؤخر آخر من الزمن المعاصر. وفي الباب الـثامن تعاملـت مـع توصـيات لجـنة ساتـشار الـتي تم تعيـنها من قبل الحكومة لمناقشة حيثيات حقوق الأقلية المسلمة.

يقتـرح سـقراط (470؟ - 399 ق م) بـأن المهمة الأولى للفلسفة تتمثل في إزالـة الغمـوض وسـوء التمثـيل عـن طريق تحديد معاني الكلمات. فلنبدأ لذلك

---

(1) Ramachandra Guha, India after Gandhi: The History of the World's Largest Democracy (نيودلهي 2007)، Sarah Ansari, Life after Partition: Migration, Community and Strife in Sind 1947-1962" (كراتشي 2000)، Mushirul Hasan, The Nehrus: Personal Histories (نيودلهي 2006).

بالقومية. وبالرغم من أن الفكرة التي تقع في صميمها هي الأمة[1]، إلا أن أكثر الأحكام السائدة يميل إلى وصف القومية بأنها قوة متقلبة وعنصرية ومظلمة من الطبيعة البدائية التي تهدد الهدوء المنظم للحياة المتحضرة[2].

وما كان نهرو ليوافق على هذا النقد ما بعد الحداثي، فالقومية عنده كانت حتمية في الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين، وكانت الحرية الوطنية هي الحافز الأول والمهيمن، وكذلك الأمر بدرجة أكبر بالنسبة إلى الهند مع إحساسها الحاد بالفردية وبتراث الماضي[3].

إن العلمانية مثل القومية من أكثر المواضيع إثارة للجدل في زمننا. وليس هذا المكان مناسباً لمحاولة إيضاح معنى العلمانية، فلقد كانت هناك محاولات كثيرة لذلك بالفعل. وقد شرح باستمرار رجال متعددو المواهب وعلماء اجتماع في مختلف المجالات وفي جميع الأرجاء بأن العلمانية تعتبر أحياناً كمستورد غربي لا يلائم بلاد الهند التي لها تقاليدها الأصيلة في التسامح، ولها حضور طويل الأمد فيها[4]. ويتعرض المشروع العلماني نفسه للتساؤل بسبب رفضه الهويات الثقافية والجماعية في الماضي[5]. ومن دون أن أتناول هذه النواحي الأساسية من الاختلاف، فإنني أستخدم مصطلح "دولة علمانية" لوصف العلاقة التي كانت أو التي يجب أن تكون بين الدولة والدين[6]، وكما وصف جواهر لال نهرو باختصار وبشكل مفيد:

---

(1) Liah Greenfeld, Nationalism: Five Roads to Modernity (لندن 1992) صفحة من 3-4.

(2) Partha Chatterjee, The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories (نيودلهي 1994) صفحة 4.

(3) اختراع الهند لجواهر لال نهرو (كلكتا 1946، إعادة الطبع) صفحة 33.

(4) Rajeev Bhargava, India's Secular Constitution, in Zoya Hasan, E. Sridharan and R. Sudarshan (نيودلهي 2002).

(5) Sudhir Kakar, The Colour of Nothingness (نيودلهي 1996) صفحة 22.

(6) D. E. Smith, India as a Secular State (برنستون، ن.ج. 1963) صفحتا 3 و454.

ربمـا لا تكون كلمة "العلمانية" مريحة جداً، ومع ذلك ورغبة منا بالأفضل فقد استعملناها، وماذا تعني العلمانية بالضبط؟ إنها لا تعني بوضوح دولة يهمل فيها الدين، بل تعني حرية العقيدة والضمير والتي تشمل حرية الذين لا يعتنقون ديانة معينة، وحرية اختيار أي ديانة من الديانات، وذلك بشرط واحد فقط وهو ألا يتدخّل البعض في شؤون الآخر أو في المفاهيم الأساسية لدولتنا. ويعني ذلك أن الأقليات يجب أن تقبل هذا الموقف من وجهة النظر الدينية، وأكثر من ذلك، إنه يعني أن الأغلبية يجب أن تدرك ذلك تماماً من هذه الناحية، لأنها استناداً إلى عددها هي المهيمنة والمسؤولة لئلا يكون موقعها في البلاد سبباً للمساس، في أي حال من الأحوال، بأفكارنا العلمانية[1].

ومن العلمانية ننتقل إلى نقيضها: الطائفية الضيقة المفسدة التي تعتمد على الكراهية والعنف والتعصب، والتي تستعمل كمصطلح تحقيري للدلالة على الأيديولوجيات الضيقة والمحدودة. وتحمل التشابه المميّز للأشكال المختلفة للفاشية في البلدان الأخرى. وفي الحقيقة إنها نسخة هندية للفاشية[2]. كما أن الطائفية هي مشكلة الهندوس والمسلمين بشكل أساسي حسب تقرير لجنة نهرو (أغسطس 1928) الذي جاء ذكرها في ديباجة أحد فصوله[3]، وهي تشير إلى الطوائف الدينية التي تنظم نفسها بشكل منفصل لترويج مصالحها المعينة. ولاحظ التقرير عندما ناقش فصل السند عن إدارة بومباي:

"إذا قيل من وجهة نظر القومية إنه لا يجب إنشاء أي محافظات على أساس الطائفة الخاصة فذلك يعادل على نحو ما القول من وجهة النظر الدولية الأوسع إنه لا يجب أن تكون هناك أمم منفصلة، فإن الزعمين يحملان جانباً من الصواب فيهما. ولكن حتى الأشدّ تحمساً للدوليّة يعترف بأنه من الصعب للغاية خلق دولة على المستوى الدولي من دون الحكم الذاتي الوطني الكامل، وأيضاً من دون الحكم

---

(1) Uma Iyengar, The Oxford India Nehru (نيودلهي 2007) من صفحة 65-66.

(2) المرجع السابق صفحة 385.

(3) مؤتمر جميع الأحزاب 1928، تقرير اللجنة التي عينها المؤتمر لإعداد تقرير عن مبادئ دستور الهند (الله آباد 1928) صفحة 27.

الـذاتي الـثقافي الكامـل ـ حيث أن الطائفية في أفضل سماتها هي ثقافة ـ فمن الصعب خلق أمة منسجمة[1].

وفي حـين يعتـبر نهـرو الطائفية أساساً ظاهرة سياسية واقتصادية تنتمي إلى الطبقة المتوسطة ولا تؤثر على الجماهير العريضة[2]، يعتبر إقبال من ناحية أخرى أن لا غـنى عـنها لتـشكيل كـيان منـسجم كلـياً في الهـند[3]، ويرى الآخرون أن الطائفـية سمـة مـن سمات ما قبل الحداثة والتي هي مركزية في حقيقة الحركات الأصـولية وأيديولوجيـتها[4]، وهـي تـبنى من الأسفل، وخاصة في شمال الهند ووسطها وأقل بكثير في المناطق الجنوبية، لخلق وعي طائفي قوي ومحرض ضد الآخـرين، ومـن الأعلى من قبل متطلبات سياسية للكتلة السياسية المعتمدة على الجمـاهير، الأمـر الذي يجعل دخول المجموعات الطائفية الهندوسية والمسلمة والسيخية في الأوساط السياسية ممكناً.

واليوم تختلف بالطبع الدوافع التي تعزى إلى الطائفية عن التي كانت تعزى إليها في أربعينات القرن الماضي، وبالرغم من ذلك ما زال التعريف الذي وضعه ويلفريد كانتويل سميث في 1946 أفضل تعريف للطائفية:

"ويمكـن أن تعـرف الطائفـية في الهـند أنها عقيدة ترتكز على وحدة مجموعة أتـباع كـل ديـن مـن الناحـية الاجتماعـية والـسياسية والاقتصادية. وترتكز على التميز وحـتى الخـصومة بـين مـثل تلـك المجمـوعات. وقـد اسـتخدمت الكلمتان "الدين" و"النـصير" بـالمعنى الأكثـر اعتـياداً. والمسلمون الطائفيون، على سبيل المثال، كانوا واعـين جـداً لأن يكونـوا داخل الهند مجتمعاً متماسكاً ووحيداً. ولا يبدون أي اهتمام سـواء كان الأفراد الذين ينضمون إليه فاترين أو متحمسين أو باردين من ناحية الدين،

---

(1) المرجع السابق صفحة 68.

(2) Jawaharlal Nehru to Lord Lothian، 17 يناير 1936، في Iyengar، Oxford India Nehru، من صفحة 123-124.

(3) Pirzada, Foundations of Pakistan، مجلد 2، صفحة 158.

(4) Leonard Weinberg and Ami Pedahazur (eds), Religious Fundamentalism and Political Extremism (لندن-2004) صفحة 29.

أم كانوا أرثوذوكسيين، أو متحررين أو ملحدين، صالحين صادقين أو ضالين فاسدين، وسواء كانوا ملاك أراض أم مزارعين، أمراء أم عمالاً، وكذلك لا يهتمون كثيراً بالمسلمين من خارج الهند[1].

وذكّر إقبال في جلسة حزب الرابطة الإسلامية في ديسمبر 1930 أنه يجب ألا تبحث مسألة وحدة الهند في إطار التنافر، بل في إطار الانسجام المتبادل وتعاون الأطراف الكثيرة[2]، وهذه هي التعددية بأصالتها وبساطتها، وهي تدل على تكييف الجماهير عبر عملية بطيئة لكن تدريجية وعلى إدخال نسيجهم الاجتماعي في دولة مشتركة يعيشون فيها متقاربين دائماً. وتهتم التعددية بحماية الثقافات الموجودة المحددة وإدامتها، وتحترم التنوع ولكنها تروج للانتساب على الأسس الضيقة للتاريخ المشترك. وهي تحترم الحدود الموروثة وتحدد مكانة الأفراد ضمن مجموعة أو أخرى من المجموعات العرقية التي تنبغي حمايتها والحفاظ عليها[3].

وبدون الخوض في الجذور والمعاني العميقة للمصطلحات مثل "التوفيقية" و"المضمار العام" و"الثقافة العامة" أو "المجال العام"، أتبنى التعريفات المنهجية المقبولة بشكل عام. فإن التوفيقية لدي، على سبيل المثال، لا تعدو كونها شعوراً بريئاً بسيطاً مثل ذاك الذي تعبّر عنه جهانارا بيغم في رواية "إذا" لسونيل غانغوبادهياي (1918-1970). اقرأ ضمن سياق الانقسام العقلي العنيد من جراء تقسيم الهند هذه القصة التي تعكس عبور الحاجز غير المرئي للتحيز الديني في عائلة من الطبقة الوسطى حيث اقترن ولد مسلم بفتاة هندوسية، وعلى أي حال، تريد أم الولد أن ينشأ حفيدها ويترعرع على القيم الإسلامية. وما زالت ذكرياتها

---

(1) W. C. Smith، Modern Islam in India (لاهور- 1946) صفحة 1.

(2) Pirzada, Foundations of Pakistan، مجلد 2، صفحة 158.

(3) David A. Hollinger, Post Ethnic America: Beyond Multiculturalism، (نيويورك-1995).

مـن الممارسـات التوفيقـية قوية جداً حتى أنها عادت إلى ذهنها خلال زيارة إلى بيت زوجة ابنها في مناسبة بهيجة.

"نهـضت جهانـارا بيغم ببطء وتساءلت بحيرة لمن كان ذلك السرير؟ استمرّت في الحملقـة بديبا، وسـرعان ما ارتسمت على وجهها ابتسامة خفيفة، وقالت بصوت هامس: أرجو أنك ـ يا ديبا ـ قد أكملت عبادتك (البوجا) بشكل صحيح، ألا تعدون أنـتم جمـيعاً البرساد (أكلة توزع بعد العبادة) من أرز أتاب والموز وبتاشا؟ أتذكر أنني كنت أتناوله في طفولتي وكنت أحبه كثيراً. هل يمكن أن تعطيني منه الآن[1]؟"

وكـتب بـرنارد شـو (1856– 1950) في كتابه "إنسان وسوبرمان" بأن القيمة الفنـية لأيّ كتاب لا تتحدّد بالأفكار التي يروجها، ولكن في الحقيقة بأن الكاتب لـه أفكـار[2]، ومـن دون إبـداء أي مهارة فنية، فإنني أتمسك ببعض القيم، وفي الـوقت نفـسه أروج لهـا. فعلـى سـبيل المـثال، سـواء كانـت الإسـلاموية هـي الأيديولوجيا الدولية للإسلام التي تطورت كتنويع على الأصولية الدينية أم لا[3]، إلا أنني أعتبر بأن تأثيرها قد يضرّ بالمسلمين أنفسهم. أقول هذا معتبراً أنني مسلم يـبحث عـن مكـان للإسلام ولأتباعه في بيئة السلام الديمقراطي الذي يستند إلى مجـتمع مـدني عالمـي وإلى قيمه المدنية[4]، ورغم أنه من المضلل أن نقترح أن الإسـلاميين يـتغذون علـى تقلـيد إسـلامي لا إنـساني وعنـيف في نـبرته وفكره وممارسـته[5]، لا يمكنـنا أن ننكـر أن القوى الاستبدادية التي تريد تسوية الأمور عن طريق العنف هي التي سببت ضرراً أكبر للمسلمين لا الغرب وحده.

---

(1) Bashabi Fraser (ed.) Bengal Partition Shaw (لندن–2006) صفحة 442.

(2) Bernard Shaw, Prefaces by Bernard Shaw (لندن – 1934) صفحة 165.

(3) Tibi, Islam between Culture and Politics، صفحة 270.

(4) المصدر نفسه، وقد عدلت بعض كلمات بسام طيبي.

(5) Ziauddin Sardar, cited in Hasan Suroor, Debate or Denial: The Muslim Dilemma, Hindu الصادرة في 17 يوليو 2007 لحسن سرور.

وينطبق الأمر نفسه على الجهاد (وهي كلمة تشير إلى الجهد والعمل المتواصل) الذي لا يحمل أي رنين في أذهان المساكين والضعفاء، ولذلك يمكن استخدامه كمفهوم شامل لدمج القيم في دهاما (مبادئ) أشوكا وفي أفكار الصوفيين وفي الدين الإلهي الذي أنشأه الملك المغولي جلال الدين أكبر (عهد الحكم 1556-1605). ولمَ الجهاد ضدّ الكافرين فقط؟ ففي روح الإسلام الحقيقية العالمية يمكن للمرء أن يفكر في "جهاد الجنس" سلاحاً لترسيخ المساواة بين الجنسين في الفكر الإسلامي والممارسة الإسلامية[1]. وفي الحقيقة من الممكن شن الجهاد الأكبر وإعادة الروح العادلة للإسلام بالصبر والثبات والأخلاق العالية، على كل حال، فقد قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟﴾ [عن الحق] (النساء: 135).

وكتب شاعر الأردو علي سردار جعفري (1913-2000):

لا يبقى جنكيز أكثر ولا تيمور
والناس هم الذين يبقون
أمواج الزمن الشابة
يدفعها التدفق من الخلود إلى الخلود
وقصتنا هي قصة الألفية
لأننا أبديون ومنيعون
إننا دروب الحضارات وطرقها
ونحن تطلعات القلوب
نحن الذين انشغلنا في الكفاح
نحن سيوف التاريخ الماضية[2].

---

(1) Amira Wadud, Inside the Gender Jihad (أوكسفورد-2006) صفحة 10.

(2) Squadron Leader Anil Sehgal (ed.) Ali Sardar Jafri: The Youth Boatman of Joy (نيودلهي - 2000) من صفحة 77-78.

إن التفاؤل العام في الشعراء مثل جعفري من المحتمل أكثر بكثير أن يؤدي إلى نتائج إيجابية من روح التهكم التي تعمّ باطراد في زمننا الراهن. وقد يستفيد الطلاب الخريجون والمعلمون من الملاحظات التالية لبيتر غيل (1887-1966) المؤرخ الهولندي، إذا كانوا ملتزمين بقيم التسامح والحرية والاختلاف.

سيأخذنا التاريخ عندها إلى المصادر التي ما زالت تشكّل حضارتنا، حضارة عصرنا، وهذا عمل ترميمي يكرّس الانتباه إلى ماضينا، وندرس به تاريخنا. وهو مهرب من الحاضر، وهو يقوينا للكفاح الذي ينادي علينا، أقول لك ذلك وأرجو أن تدرك ذلك بنفسك أو تتعلم إدراك ذلك، ولكن هذا لا يعني أنني أريد أن أضغط عليك لكي تنطلق في دراستك دائماً في إطار الأعمال المعاصرة، بالتأكيد ليس كذلك، وبالعكس اجتهد بجدية في الموضوع واعتصم بقوانين وقواعد الموضوع واستخدم كفاءاتك للنقد والتمييز. . . أما الماضي فسيأتي وحده، إذا كان في وسعه ذلك[1].

(1) Pieter Geyl, Debate with Historians (لندن- 1985) من صفحة 277-286) وراجع أيضاً Encounters in History (لندن-1967) من صفحة 242-243.

2

عن العواطف المريرة

"الإجحاف والتمييز العنصري ورهاب الإسلام (إسلامو فوبيا) من المصطلحات الملموسة ومن الحقائق الصلبة في المجتمعات الغربية. ولا يجب أن يفكر المسلمون بسذاجة بأن هذه المصطلحات ستتبدّد ببساطة في حال كونهم مواطنين مستقرين في مجتمعاتهم. عليهم أن يعتادوا تدريجياً ولأمد بعيد على مواجهة التدابير الأمنية السياسية والتمييز واتهامات ازدواجية المواقف والتهديد والنظرات الحقودة وقوانين المراقبة والسيطرة. وبلغ الارتياب إلى حد كبير وانتشر الشك إلى مستوى مرتفع يجعل للوصول إلى حقبة من الثقة المتبادلة بعيداً. ولكن بدلاً من الشكوى والحزن يبدو لي أن هناك رداً وحيداً على هذا الوضع، وهو أن يتمسّك المرء بمبادئه وآماله، وأن يمارس النقد ويبدي الرأي الصريح، ويبقي الطريق مفتوحاً لمحاورة "إخوانه المسلمين ومواطنيه": شارك في المجتمع للوصول به إلى شراكة أفضل بين البشر الذين ترفض ضمائرهم عالماً بغير ضمير، وارفض ـ متسلحاً بالفكر النقدي ـ ازدواجية المعايير واحفظ على نقاء فكرك بالصبر والاحتمال.

طارق رمضان، المسلمون الغربيون ومستقبل الإسلام، ص 230.

أطلقت جامعة أدنبره سلسلة كتب "دراسة الاسلام" في 1969 بهدف التصدي للإهمال النسبي الذي يطاول إنجازات الإسلام في شبه القارة الهندية، ووصف دبليو. وات مونتجومري، المحرر الرئيس لتلك السلسلة، منطقة جنوب آسيا بأنها ليست مجرد جبهة للإسلام فحسب، بل هي عنصر مكمل من العالم الإسلامي، بالإضافة إلى ذلك سبق وأن كان الإسلام الهندي قلب المنطقة في

استقبال التأثير الأوروبي والتجاوب معه. ولهذه الأسباب وغيرها حظي تاريخه بالانتباه الأكاديمي[1].

وكتب ويلفرد كاتويل سميث (1916-2000) في عام 1957: "وقصة المسلمين في الهند قصة طويلة، وهي بالغة الأهمية ولها عظمتها القصوى ولها اضطرابها أيضاً (على الآخرين كما على المسلمين) والمهم هو أنها قصة لم تنته بعد[2].

هذا، وقد مضت عقود من الزمن لم نطرح خلالها على أنفسنا العديد من الأسئلة المهمة، ليس لعدم وجود الوقت لدينا، ولكن لأننا إما كنا غير مكترثين أو ظننا بداهة بأننا نملك كل الأجوبة. نتيجة لذلك تمثّل قطاع عريض من الحركات والمؤسسات الإسلامية والمفكرين المتحررين والمصلحين المسلمين بمجرد حفنة من المقالات أو بعض الكتب العرضية. ويشرح المؤرخ بيتر هاردي سبب ذلك:

> **"لأسباب سياسية بشكل كبير- تتمثّل في رغبة البريطانيين بتأسيس تفوق حكمهم على الحكم الإسلامي، وبحث المسلمين عن هويتهم في منطقة جنوب آسيا الحديثة، والنقاش الهندوسي في ما إذا كانوا يعتبرون المسلمين مناضلين للاستقلال أم فاتحين مهزومين – فإن دراسة الإسلام والمسلمين في جنوب آسيا ليست منضبطة ومحايدة، وليست معقدة مثلما هي دراسة الإسلام والمسلمين في الأراضي التقليدية للإسلام"[3].**

ولا شك في تذبذب الإسلام في الهند. فيشير ريشارد إيتون إلى "الحركة الثنائية" بين الثقافات المحلية في جنوب آسيا وبين "معايير الإسلام العالمية".

---

(1) عزيز أحمد، تاريخ ثقافي للإسلام في الهند (أدنبره– 1969) صفحة هـ.

(2) W.C. Smith, Islam in Modern History، (برنستون، نيوجرسي-1957)، طبقاً للمؤرخ البريطاني بيرسيغال سبير، "يعتبر الإسلام الهندي عقداً من اللآلئ المعرفية والثقافية والسياسية قد وتر في خيط الدين، ولا يمكن تقدير العقد بمجرد دراسة الخيط"، مكانة المسلمين قبل التقسيم وبعده، في فيليب ميسن (مؤلف) الهند وسيلون: الوحدة والتنوع (لندن-1967) صفحة 31.

(3) Peter Hardy, The Muslims of British India، (كامبريدج-1972) صفحة 261.

ويتوقف عند التنوع الهائل في التقاليد الإسلامية ليس فقط عبر الطبقات الاجتماعية وعبر الزمن، بل عبر الجغرافيا أيضاً[1]. ويؤكّد أسيم روي، وهو صاحب دراسة كلاسيكية حول التوفيقية الإسلامية[2]، على الإسلام "التاريخي" والإسلام "الراهن" الذي اتسم "بسعة الأفق والتسامح والإبداع مما جعل منه حضارة حية وغنية وعظيمة"[3].

وأخيراً يقترح فرانسيس روبنسن أن مسلمي الهند كانوا فريدين في شدة وعيهم بهويتهم الذاتية، وكانوا بارزين في تطويرهم هوية سياسية منفصلة، وقد اشتهروا على الأقل في أوائل عشرينات القرن الماضي بإعلاء أصواتهم تأييداً لمصالح إسلامية عامة[4].

وعلى الرغم من التعداد الهائل وحجم النشاطات الثقافية المختلفة لمسلمي الهند، فإن العرب هم الذين يشكلون حتى الآن الجوهر الحقيقي للإسلام[5]. ويشير كتاب حول "سياسات المسلمين" إلى 154 مليون مسلم في الهند يتجاوز عدد المسلمين العرب بأربعة عشر ضعفاً[6]. ويتضمن كتاب "المثقفون في العالم الإسلامي المعاصر" فصولاً حول مصر، والمغرب، والبوسنه والهرسك، والمملكة العربية السعودية، والصين، وباكستان واليابان، ولكن لا يوجد ذكر للهند[7]، وتوصف شعوب هذه البلدان بأنها بين صناع الإسلام المعاصر[8]،

---

(1) Richard Eaton (ed.) India's Islamic Traditions, 711-1750، (نيودلهي-2003) صفحة 6.
(2) Asim Roy, The Islmaic Syncretistic Tradition in Bengal (برنستون، نيوجرسي-1983).
(3) Asim Roy, Islam in History and Politics: Perspectives from South Asia (نيودلهي– 2006) صفحة 17.
(4) Francis Robinson, Islam, South Asia, and the West (نيودلهي – 2007) صفحة 142.
(5) H. A. R. Gibb, Modern Trends in Islam، (الينويز- 1945) صفحة "ي".
(6) Dale F. Eikelman and James Piscatori, Muslim Politics (نيودلهي – 1779).
(7) Stephane A. Dudoignon, Koatsu Hisao and Kosugi Yasushi (eds.) Intellectuals in the Modern Islamic World (لندن – 2007).
(8) John L. Esposito and John O. Voll (eds), Makers of Contemporary Islam (نيويورك – 2001)، Mark Sedgwick, Islam and Muslims: A Guide to Diverse Experiences in a =

وهـم وحـدهم يمثلون الأصوات الجديدة للإسلام[1]. ومن ناحية أخرى، يعيش المـسلمون الهـنود علـى هـامش الوعـي الأكاديمي، حتى أنه لا أحد يلتفت إلى حياتهم الاجتماعية المختلفة ولا إلى مؤسساتهـم[2].

ولـيس هـذا بالاتجـاه الجديـد، لأنـه غالـباً ما يقال إن التراث الكلاسيكي للإسلام يبقى خارج التاريخ الهندي[3]. ويعتقد نيراد تشودري، وهو من المثقفين المخـضرمين، بـأن الهـندوس البنغالـيين من الطبقة العليا تجاهلوا النتاج الثقافي للمسلمين حتى أصبحت النتائج السياسية لذلك تهددهم بوضوح[4]. ويجد بعض الكـتاب خطأ ارتكبه المستشرقون في تركيزهم على قلب المنطقة العربية بدلاً من الهـند، وكـأن الإسـلام الهـندي لا يعـدّ جـزءاً مـن الحضارة الإسلامية العظيمة المتركـزة في الـشرق الأوسـط، ويقـف تصوير المسلمين في الأعمال الأكاديمية حول الهند، عند حدّ تصوير قصة سقوط المغول، من دون تصوير مجتمع مثقف ومتـسامح مـن نـواح عـدة[5]. ويتـناقض هـذا مـع أوروبـا حـيث طورت الثقافة الإسـلامية في النـصف الـثاني مـن القـرن التاسع عشر حضوراً قائماً على مناهج

= Olivier Roy, Globalised Islam: The Search for a Modern World (بوسـطن – 2006)، New Ummah (لندن – 2004).

(1) ehran Kamrava (ed.), The New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity-A Reader (لندن – 2006).

(2) Imtiaz Ahmad, For a Sociology of India, Contribution to Indian Sociology، مجلـد 6، 1972، مـن صـفحة 172-178، نـسرين فضلبوي، علم الاجتماع للمسلمين في الهند، مجلة أسبوعية اقتـصادية وسياسـية، 28 يونـيو 1997، مـن صفحة 1547-1551، أكبر س. أحمد، اكتشاف الإسلام: فهم التاريخ والمجتمع الإسلامي (لندن-1988) وخاصة الفصل العاشر.

(3) Partha Chatterjee, The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories (نيودلهي – 1994).

(4) Nirad C. Chaudhari, The Intellectual in India (نيودلهي– 1994) صفحة 7.

(5) Peter Van der Veer, Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India (كاليفورنـيا – 1994) صفحة 20.

تـدريس ونـشر واتـصال، ممـا أكـسبها قوة ذاتية ما زالت مستمرة حتى اليوم[1]. ويرسـم م.ن. روي (1887 - 1954)، وهو مثقف هندي بارز في المنتصف الأول مـن القرن العشرين، صورة طائفتي الهندوس والمسلمين الذين يعيشون معاً منذ قرون من دون أن يدرك بعضهم ثقافة الآخر ودينه، والهندوس عموماً يتجاهلون "الدلالـة الـثورية الهائلـة" للإسـلام وذلك التنوّع في الروح الإسلامية، وقد أراد روي، والحـال هـذه، أن يـثير الوعـي والاهـتمام بإسـهام الإسـلام في الـثقافة الإنسانية[2].

ويـشدّد روي في عملـه الأخير "الدور التاريخي للإسلام" (1918) على أن المسلمين قد اتخذوا الهند موطناً لهم وشكلوا عنصراً مكملاً من المجتمع. وكان التأييد الهندوسي الإسلامي المشترك من أهم عوامل بقاء سلاطين دلهي (1206-1526) والمغـول (1526-1857). وقـد وصـف الرحالة من الخارج عهد حكمهم بأنـه كـان ناجحـاً وهادئـاً مـن الناحـية الاجتماعية[3]، حيث إن الناس هم الذين اسـتفادوا في غـياب "نـزوح الثروة"، وليس المستغلين الأجانب، مما حدث من تقـدم محـدود. وتلاحـظ خالـدة أديب (1884-1964) الكاتبة التركية التي زارت الهند في عام 1935 بأن جميع الفاتحين كانوا محتلين بدورهم، وأضافت:

> "لكنْ هناك اختلاف بين الفاتحين الذين يرتبطون ببعض القوة الخارجية وبذلك يحـتفظون بميـزتهم، وبين الفاتحين الذين ليس لهم أي ارتباط خارجي، وكان عليهم أن يـستقروا في البلاد المفتوحة ويجعلوا منها وطنهم الدائم. وكان المسلمون من هذا النوع الثاني، ولذلك كان قدرهم درجة أكبر من الاندماج"[4].

---

(1) Albert Hourani, Islam in European Thought (كامبـريدج 1991) صفحة 2.

(2) M. N. Roy, The Historical Role of Islam (نيودلهـي 1981 إعـادة الطـبع) صـفحة 57، Sibnarayan Ray (ed.) الأعمال المنتخبة لـ م.ن. روي (نيودلهي-1997) مجلد 4، صفحة 401.

(3) Ray، الأعمال المنتخبة لـ م.ن. روي (نيودلهي-1997) مجلد 1، صفحة 99.

(4) Halide Edib, Inside India, with an introduction and notes by Mushirul Hasan (نيودلهي - 2002) صفحة 210-211.

ويصرّ روي على أن تلك الحقبة من القرون الوسطى التي حكمت فيها السلالات المسلمة الهند تشكّل جزءاً من التاريخ الهندي بالقدر نفسه الذي كان لأي عهد سابق[1]، ومن الواجب على الإسلام والهندوسية أن يتوصلا إلى تسوية سواء رضي الفاتحون والمفتوحة بلادهم ذلك أم لا، ويجب أن يتم الاتفاق على هذه الحقيقة من الجميع، أن يفسّر ذلك موضوعياً حتى يضيق هامش الهوّة النفسية بين الهندوس والمسلمين[2].

وقد أوضح جواهر لال نهرو الذي قابل روي أثناء زيارته القصيرة إلى موسكو في عام 1927 بمناسبة الذكرى العاشرة للثورة البلشفية، إهمال الإسلام لجهة اعتبار الهندوس بأن الإسلام لا يحلّ مشاكل الفلسفة والميتافيزيقيا بطريقة ناضجة.[3] وهو يعبّر في كل من كتابيه "السيرة الذاتية" و"اكتشاف الهند" عن هذا الموضوع باستفاضة وجدية، ويتفق مع عبد الله يوسف علي، وهو أيضاً متخرج في كامبريدج، على أن الهندوس والمسلمين قد فشلوا في خلق ائتلاف في حياتهم اليومية، وعلى أنه من الضروري إيجاد تفاهم ثابت ودائم يستند إلى إملاءات قلوبنا الخاصة[4].

أدت بعض الكتابات البريطانية في أوائل القرن التاسع عشر إلى تشويه صورة الإسلام، بهدف ترسيخ أحقية البريطانيين في الحكم، وذلك من خلال ذكر بعض الأعمال الشريرة التي ارتكبها بعض الحكام المسلمين الذين سبقوهم، ولثني الهنود عن تطوير الأفكار المشوهة تجاه ماضيهم الخاص، وبالتالي تجاه حاضرهم ومستقبلهم. ومع بعض الاستثناءات البارزة وبعض الشخصيات الهامة

---

(1) Ray، الأعمال المنتخبة لـ م.ن. روي (نيودلهي-1997) مجلد 1، صفحة 98.

(2) المرجع السابق، مجلد 4 صفحة 400.

(3) جواهر لال نهرو، اكتشاف الهند (كلكتا – 1946 إعادة الطبع)، صفحة 225.

(4) Stephen N. Hay, Asian Ideas of East and West: Tagore and his Critics in Japan, China and India (بومباي – 1970) صفحة 302.

في الأقاليم المختلفة، تبنّى الأدباء الهنود أيضاً النظريات التي نسجت حول هذه الأجندة، ووضعوا الإسلام خارج إطار دراستهم وحوّلوا العملية التاريخية بأسرها إلى نظرية مجردة متجذرة في استبداد الحكام المسلمين وتطويقهم الثقافة الهندوسية وتدمير الوحدة المقدسة للوطن الأم. وفي العديد من الكتب التاريخية الملفقة لا يوجد ذكر لحكم المسلمين في القرون الوسطى إلا في إطار اغتصاب النساء الهندوسيات وسبيهن وذبح الأبقار المقدسة وانتهاك حرمة المعابد. وقد ذهب بعض الكتاب مثل بهاراتيندو هريشتشندرا (150-1885) شاعر اللغة الهندية إلى التطرف في الحطّ من شأن اللغة الأردية بوصفها لغة الراقصات والمومسات[1].

وساهمت طباعة الكتب والكتيبات في التمثيل السلبي للإسلام وبتثبيت وجهة النظر القائلة إن الهندوس والمسلمين يختلفون بعضهم عن بعض أشدّ الاختلاف، ويستحيل أن تنشأ بينهم علاقات متبادلة. أما أولئك الذين حاولوا الوقوف في وجه الحكم الإسلامي فيعتبرون من الفاضلين. واستخدم المؤرخون والكتاب والقراء والمروجون والمصلحون الرموز الدينية ليخلقوا شعوراً وطنياً ويطوروه. وكانت مثل هذه المبادرات تلعب، في أوائل القرن التاسع عشر بمهاراشترا وبنجاب، ضد أيديولوجيا منظمة المؤتمر، ولكن نتائجها الحقيقية

---

(1) Vasudha Dalmia, The Nationalization of the Hindu Traditions: Bharatendu Harischandra and Nineteenth-century Banaras (نيودلهي-1997) من صفحة 208-212. المسجد الذي بناه اورنغزيب (1958-1707) بجانب معبد فيشوانات المقدس في بنارس أحدث جروحاً إضافية في قلبه، راجع أيضاً سودهير تشاندرا، الشعور الطائفي في أواخر القرن التاسع عشر، في مشير الحسن (مؤلف)، الاتجاهات الطائفية والمؤيدة للإسلام في الهند الاستعمارية (نيودلهي – 1985 إصدار بعد المراجعة والتوسيع) من صفحة 180-195 وله "الحاضر المستبد: الأدب والوعي الاجتماعي في الهند الاستعمارية (نيودلهي – 1992) حول تذكّر الغزو الإسلامي وتأثيره على الهند الهندوسية، راجع شاهد أمين، حول إعادة رواية الغزو الإسلامي شمال الهند، في بارثا تشاترجي وأنجان غوش (مؤلفين)، التاريخ والحال (نيودلهي – 2002) من صفحة 25-43.

المتمثلة في ظهور هويات طائفية لم يتم التمحيص بها ونقدها، حتى من قبل المثقفين المتأخرين ذوي الدربة في المحاججة والتحليل.

وقد كتب مؤرخ الثورة الفرنسية ألفريد كوبان (1901-1968) أن "كل محاولة للتفسير التاريخي يجب قبولها أو رفضها بناء على ثباتها على مبدأ ودليل"[1]. فلنرَ إذا كان هذا يصحّ على كتابات نيراد تشودري الذي – حسبما يُفترض – أقنع عدداً كبيراً من القراء الإنجليز والبنغاليين بوجهة نظره.

من الناحية الثقافية، أغضب الهندوس "العقل الأوروبي" في ثلاثة مبادئ أساسية في ما يخصّ مقاربته للحياة، وكان يطبقها بصرامة كبيرة منذ عصر النهضة، وهي مبدأ العقلانية ومبدأ النظام ومبدأ المقياس. وأثناء مناقشته كتاب "ممرّ إلى الهند" لـ إي.أم. فوستر (1879-1970) يعبّر تشودري عن عدم ارتياحه إزاء شخصيات مثل المؤرخ عزيز وغيره من الشخصيات الإسلامية الإيجابية. ويرى أن فوستر أوجد شخصيات إسلامية تثير مثل هذا التعاطف انطلاقاً من اشتراكه مع البريطانيين في انحيازهم إلى المسلمين، وكراهيتهم للهندوس. فيبدو الدكتور جودبول مهرجاً بدلا من أن يكون داعية للهندوسية.

ورغم أن تشودري خبير جداً في التمييز بين الخير والشر، لكنه يستخفّ بالمعايير الاجتماعية والثقافية المقبولة عموماً، ولذا يجد نفسه في نزاع أخلاقي مع المؤسسات القائمة ويدافع عن نفسه بمنطقه المعقد. ومن النقاط البارزة هنا: لماذا أثار عزيز حفيظته؟ أليس هو الذي بدأ بالاتهام وبعد ذلك استعد لإثبات التهمة؟ وعموماً، ومن الجدير بالسؤال أن لماذا لم تُبرز شخصيات إسلامية – مع بعض استثناءات هامة في الكتابات الأدبية البنغالية (خارج دائرة الكتاب

---

(1) Alfred Cobban, The Social Interpretation of the Frence Revolution (كامبردج – 1964) صفحة 162.

المسلمين) لأكثر من قرن؟ أريد أن أبحث عن الجواب عن هذه الأسئلة في هذا الفصل.

تمكن الاستعانة بالتاريخ لتأكيد خلاصات موجودة في الفكر أساساً. ومن هذا القبيل يجادل تشودري أن الميراث الفكري الإسلامي يمضي مستقلاً بشكل كلي ومن دون أن يتأثر إطلاقاً بالهندوس[1]. ومن الواضح بجلاء أن مثل هذه الحجة لا تستند بشكل آمن إلى قواعد التأريخ التي عززها هو نفسه في السير الغيرية التي وضعها لروبرت كلايف (1725-1775) والمستشرق الألماني المستقر في أوكسفورد ماكس ميلر (1823-1900). وتشهد تقارير إحصاء السكان والفهارس الجغرافية بحد ذاتها على مدى وعمق الاختلاط الديني والثقافي في المناطق الريفية وكذلك الحضرية بالبنغال. ويشير مغنو "الباول" في البنغال إلى اتجاه مناقض قوي للمادية الشائعة غير المتمثلة للأعراف في القرى النائية في البنغال[2].

وعند قراءته "السيرة الذاتية لهندي مجهول" لتشودري لاحظ سوسوبهان سركار (1900-1982) بأن الأمور الحقيقية التي رسمت شكل الحضارة الهندية في القرون الوسطى ما كانت إسلامية فحسب، ولا متعلقة باللغة والممارسة الاجتماعية فقط، وأن تشودري أخطأ في تجاهل التعايش السلمي بين الهندوس والمسلمين في القرون الوسطى وتأثيرهم المتبادل، وخصوصاً في البنغال الريفية، فإن حياة الجماهير، حسب قوله، والتنظيم الريفي والهيكل الاجتماعي قد بقيت بشكل كبير بالأسلوب نفسه عبر القرون[3].

---

(1) Chaudhuri, Intellectual in India، صفحة 5.

(2) Rajat Kanta Ray (ed.), Mind, Body and Society: Life and Mentality in Colonial Bengal (كلكتا – 1995) صفحة 14، Sumit Sarkar, The Swadeshi Movement in Bengal 1903-1908، (نيودلهي – 1973) من صفحة 408-409.

(3) Susobhan Sarkar, Bengal Renaissance and Other Essays (نيودلهي – 1970) صفحة 192.

تروي رواية "ماهيش" بقلم سرت شاندرا شاترجي (1876 – 1938) الكاتب البنغالي الأكثر شعبية، قصة الحرمان في حياة الفلاحين مثلما يتجلى في حياة الفلاح الأجير "غفور". وفي هذه القصة ينسج المؤلف نسيج الحياة بين الجاليات بشكل حاذق، وإن اختياره "مهيش" الاسم الآخر للورد شيفا عنواناً، يظهر بقوة اتّهامه الراهب والإقطاعي الهندوسي بمعارضة حب وولاء غفور البسيطين لمهيش، وفي النهاية يرغم ظلم الإقطاعي غفور على مغادرة القرية والبحث عن وظيفة في مصنع للخيش في فولبيري حيث كان قد رفض العمل هناك في وقت سابق لأنه "لم يكن هناك دين ولا شرف للنساء ولا يتمتعن بالخصوصية". وتنتهي القصة بالملاحظة التالية:

> "خرج غفور آخذاً يد ابنته في ظلام الليل، ولم يكن له قريب ولا من يتحدّث معه في القرية. وعندما عبر فناء الدار ووصل إلى شجرة الخرنوب، توقف فجأة وبدأ ينشج بالبكاء ورفع رأسه إلى السماء السوداء ذات النجوم المرصعة ونادى: يا الله عاقبني بقدر ما تشاء.. ولكن مهيش مات من شدة الظمأ، إنهم لم يتركوا له أصغر قطعة أرض ليرعى فيها، ... لا ترحم ولا تعف عن من نهب منه حتى الأعشاب والماء التي أنعمت بها على جميع المخلوقات"[1].

وفي "غورا"، رواية رابندراناث طاغور المشهورة، يشعر الحلاق بالتضامن مع المسلمين ضدّ مضطهديهم الهندوس[2]، ويعرف تشودري ذلك، ولكن كان مناسباً له تجاهل القوة وراء تشكيل بيئة ثقافية ما، والحقيقة أن مثل تلك القوة لا تنبع من أي قوة خارجية غامضة، بل من التجربة المطلقة للتعايش. والتركيبة الثقافية حسب ما قال مجيب "دعوة للعيش والشعور في عالم أكبر، وللروية في المحبة والمعاناة، والجمال واللامبالاة، والحشمة والمراوغة، عالمية تمقت قيود

---

(1) مقدمة، في مشير الحسن وم. أسد الدين (مؤلفين) الصورة والتقديم: قصص حياة المسلمين في الهند (نيودلهي – 2000) صفحة 9.

(2) Ashis Nandy, The Illegitimacy of Nationalism (نيودلهي – 1994) صفحة 38.

الـزمان والمكـان وترفـضها[1]. وفي الجانب المعاكس عارض تشودري مثل هذه البيـئة بهـدوء ووقـار. ودفعـته الأدلـة الموجـودة علـى الـتعايش إلى الارتياب، وحرضته الثقافة المركبة على الرفض الفوري، لاحظوا الفقرة التالية:

> **في العديـد مـن أجـزاء الهـند وخاصـة في البنجاب وهندوستان، سحق الغزو الإسـلامي الهـندوس إلى حـد أنهـم لم يتمكـنوا إلا من الحفاظ على دينهم وتنظيمهم الاجتماعـي، لم يـستطيعوا الحفاظ على ثقافتهم وميزاتهم الظاهرة، وكان لابد لهم من التـضحية بـبعض الأشياء مثل اللباس واللغة. بدأ العديد من الهندوس يلبسون الأزياء الإسـلامية ويـتحدّثون الأردية ويكتبون بالخط العربي، ونتيجة لذلك كله فقدوا بشكل تدريجـي، لـيس فقـط الإحـساس بقـذارة هـذه الأمـور من وجهة نظر الهندوس، بل الإحـساس بأنهـا غـير طبيعـية أيـضاً. وكـان ذلـك حقيقـياً في البـنجاب. وقد رأيت الهـندوس الـذين ينـتمون إلى طائفـة متـشددة مثل آريا سماج يقرأون الكتاب المقدس غيـتا متـرجماً باللغـة الأرديـة. ويجـب أيـضاً أن نستذكر أن رجال المراثا والراجبوت والجـات (رجـال الزط) جميعهم ثاروا ضد الحكم الإسلامي، لم يكن لديهم مانع في لبس الأزياء الإسلامية رغم أنهم سموا المسلمين يافان احتقاراً لهم[2].**

لا يعتـرف مؤلـف مـثل هـذه الـرؤى بزيف هذا النوع من المحاججة. فقد اشتعلت نار التعصب في رومانسيات الفروسية الهندية، التي نشر العديد منها في بـدايات القـرن العشرين. فالحقائق التاريخية لا تعني نيراد تشودري، إذا عنته من الأساس، إلا قليلاً.

ومـثل أيّ عمـل مـن أعمالـه الأخرى يدين كتاب تشودري "السيرة الذاتية لهـندي مجهـول" (1951) في فكـرته وكـذلك في نبرته وروحه إلى ردود الأفعال الـتي نـشأت مـن تقـسيم البنغال في 1906 وتقسيم الهند في 1947. حيث يعكس تفـسيره الخاص، وهو مزيج من الخوف والعداوة، والرجعية والتقدمية. وقد بدأ أدبـه الـشجبي هـذا بتقييمه لحكم السلاطين والمغول، ثم امتد إلى تعميم العداء

---

(1) Mohammad Mujeeb, Islamic Influence on Indian Society (ميروت – 1972) صفحة 137.

(2) Nirad C. Chaudhuri, Culture in the Vanity Bag (بومباي - 1976) صفحة 92.

نحو المسلمين. وبالرغم من أن تشودري كان يعرف جيداً مشاركة المسلمين عملياً في جميع مظاهر حركة سواديشي[1]، إلا أنه مع ذلك يضمر "نوعاً جديداً من الكراهية" تجاه المسلمين في ذلك الوقت[2]. ويستذكر قائلاً: "نحن كأطفال كنا نحمل بأيدينا حبيبات الخردل وننشرها، وفي الحقيقة كان هذا النزاع واضحاً في كل صفحة من صفحات تاريخنا ولم يكن تجنبه ممكناً"[3].

انتقد تشودري رجال الدين الإسلامي من دون تسليط الضوء على دورهم وبشكل خاص أبو الكلام آزاد (1888 – 1956) الذين كان لهم دور ثوري في أيامهم الأولية[4]، وكثر منهم عملوا أيضاً على مقاومة البريطانيين ضمن "مؤامرة الرسائل الحريرية" لعام 1915 (الرسائل التي حثت على الثورة ضد البريطانيين كان يتم لفها في قطع من القماش الحريري) التي قام فيها بدور فعال طلاب ومدرسو ورئيس معهد "دار العلوم" التي يطلق عليها بافتخار "جامعة أزهر الشرق"[5].

> **"ذات يوم رأيت حشداً من العلماء المسلمين يجتمعون في بيت سارت بابو، وكنت مألوفاً جداً بلباس على الطراز الإسلامي الحديث، ولكن لم يكن عندي فكرة بأن هؤلاء المسلمين المثقفين سيلبسون ملابس مختلفة، وقد لبسوا بالفعل أردية**

---

(1) Sarkar, Swadeshi Movement ص 426.

(2) Nirad C. Chaudhuri, Hinduism: A Religion to Live by (نيودلهي – 1979) صفحة 232.

(3) Nirad C. Chaudhuri, The Autobiography of an Unknown Indian (نيويورك – 1951) صفحة 225.

(4) Rajat Kanta Ray, Revolutionaries,Pan-Islamists and Bolsheviks: Maulana Abul Kalam Azad and the Political Underworld in Calcutta 1905-1925، حسن، الاتجاهات الطائفية والإسلامية، صفحة 103-118.

(5) أسست مجموعة من علماء الدين الإسلامي بعد عام 1875 مدرسة هامة وتطورت فيما بعد لتصبح دار العلوم (مؤسسة التعليم العالي) واستهدفت هذه المؤسسة مقاومة التغييرات الاجتماعية والدينية التي قدمها البريطانيون والحفاظ على هوية المسلمين الثقافية والدينية. وقد عارض أحد مؤسسيها رشيد أحمد غنغوهي (متوفى 1905) بشدة تقديم التعليم الغربي وأيد المؤتمر الهندي الوطني لمجابهة نشاطات سيد أحمد خان.

خضراء واعتمروا عمائم كبيرة. . . نحن البنغاليين المثقفين أصحاب الحضر وبالرغم من عدم وجود أدنى جزء من التأثر بالغرب في أسلوب حياتنا، لم نتصور قطّ بأنه يوجد مثل هؤلاء الأشخاص في البنغال. وبفضل معرفتي بالرسوم الإسلامية فقط أمكن لي التصور عندما رأيتهم بأنهم كانوا تجسيداً صرفاً للعلماء الإسلاميين الذين رأيتهم في المنمنمات الفارسية أو المغولية، كانت وجوههم جادة ومتجهمة. وصدمني أحد الوجوه بشدة، فقد كان شديد الشراسة، وكانت عيناه كبيرتين سوداوين ومتقدتين، وفي ذلك الوجه الهزيل بدتا أكبر حجماً وأشدّ سواداً. . . وظهر مثل روبسبيير بملابس سيئة، وبلون أخضر صاف مثل لون البحر، ولم يكن بيت ستار بابو مزدحماً في هذه المناسبة بفضلات الإسلام فحسب بل كانت رائحته تفوح بهم"[1].

هذا هو الشخص الذي يدعي بأنه ثمل وهو يقرأ رسالة العام 1789، عام الثورة الفرنسية، وفي أحد كتبه المشهورة كتب تشودري:

"يكفّر المسلمون الآن عن غطرستهم قصيرة النظر، الأمر الذي يجعلني ألاحظ أنه مهما قال الأذكياء دفاعاً عن السياسات عديمة الضمير ونجاعتها، هناك بعض القوة في الكون تحرص على ألا يؤتي مثل هذا التهكم أكله، وأنه لا ينجح البتة إلا ما هو صحيح في أساسه. فلتسمها ما شئت، عدالة إلهية أم عدالة التاريخ، فهذه القوة موجودة، بصرف النظر عن المسمّيات. وإننا نرى تأثيرها في المصير المحزن لمسلمي الهند في كل من الولايات الهندوسية والمسلمة، والأمر الذي تسبب بنجاحهم في 1947 لم يكن سياسة زعمائهم الانتهازية ولكن ولاؤهم المتعصب لقضية خسروها في التاريخ. لذا، لا مفرّ لهم اليوم من تلك القضية الخاسرة، وما زال بالنسبة إليهم أقلّ عبثاً القتال حتى النهاية من أجل قضية ضائعة"[2].

وهنا مرة أخرى يتجاهل تشودري المنطق لكي يغذي إجحافه التافه، وإذا لم يكن كذلك، فلماذا يتكلم عن الانتصار في عام 1947؟ الانتصار لمن؟ فموعد الهند مع القدر في ذلك العام جلب المأساة بدلاً من الانتصار.

---

(1) Nirad C. Chaudhuri, Thy Hand Great Anarch! India 1921-1952 (لندن 1987) صفحة469.

(2) Nirad C. Chaudhuri, The Continent of Circe (لندن – 1965) صفحة 252.

ما الهدف من أبلسة المسلمين؟ ما هو سبب مثل هذه التفاهة والضحالة الثقافية؟ يلوم المفكر المخضرم بهوديب موخوبادهياي (1827-1894) كتابة التاريخ والآليات البيروقراطية البريطانية على تدهور علاقات المجتمعات والجاليات في ما بينها[1]. وربما لا يعترف تشودري بأن الأمر كان كذلك. فهو يصرح بأنه "لا شيء أكثر طبيعية لنا من أن يكون شعورنا تجاه المسلمين على ذلك النحو". فهو تعلم في المدرسة على أن الإسلام انتشر بالعنف، وأن المسلمين سبوا النساء ودنّس حكامهم المعابد وحولوا الهندوس عنوة إلى عقيدتهم. وقد تحدث هؤلاء أيضاً عن حروب رجال الراجبوت والمراثا والسيخ وعن ظلم أورنغزيب[2]، ويقول تشودري إنه بدأ يدرك (وربما زملاؤه في الصف أيضاً) في حياته اللاحقة فداحة تدمير المعابد، وكتب أنه بات مستحيلاً علينا أن نتصوّر شكل الهندسة المعمارية للمعابد في وطننا خلال أفضل العصور الهندوسية[3]، وقد صرح بسخافة أن خلال جميع هذه القرون لم يبق سوى أنقاض المعابد في أنحاء شمال الهند[4].

وإذا دققنا النظر في كتاباته يتضح أن "ليبرالية" تشودري كانت محملة بشدة بالوعي الإحيائي البنغالي. وفي كتابه "هذه يدك أيها الفوضوي العظيم" يستذكر هجوم إيطاليا المشهور على طرابلس الغرب عام 1911، من دون إبداء أي تقدير لحركات المقاومة ضد الغرب في العديد من أنحاء العالم، وبالرغم من أن أباه وصف هذا الهجوم بأنه عملية نهب، ولا شك في أنه كذلك، وأعرب عن غبطته بالانتصارات في صربيا وبلغاريا وبلدان البلقان الأخرى. وبعد انضمام

---

(1) Amiya P. Sen, Hindu Revivalism in Bengal 1972: Some Essays in Interpretation (نيودلهي 1993) صفحة 172: Tapan Raychaudhuri, Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal (نيودلهي 1988) من صفحة 41-42.

(2) Chaudhuri, Thy Hand Great Anarch!، صفحة 226.

(3) Chaudhuri, Hinduism، صفحة 126.

(4) المصدر نفسه.

تـركيا إلى ألمانـيا في نهاية عام 1914 فكر أن الوقت قد حان للمسلمين أن يُلقنوا درساً من قبل الآخرين[1].

وقـد انـزعج تـشودري بـشدة جـراء هزائم البريطانيين في الدردنيل، كأي رجـل إنجليـزي، بيـنما لم تثـر معاهـدة سـيفرس حفيظته قطّ رغم أنها لم تكن عادلة[2].

وعند إلغاء تقسيم البنغال في عام 1911 تأسف المهراجا منيندرا شندر نندي علـى وضـع البـنغال الـشرقية قـائلاً: "إن الـسكان المسلمين سيفوقون الهندوس البنغالـيين الـذين سيـصبحون أقلـية، وسنـصبح غـرباء في أرضـنا[3]"، ويـوافقه تـشودري على ذلك. فالتاريخ بالنسبة إليه يعني الاحتفال بالحكم البريطاني كعهد للتحـرر مـن الاستبداد الإسلامي، وهدفه الرئيسي منع هذا الاستبداد من العودة إلى البـنغال عـند انـسحاب الـبريطانيين مـن إمـبراطوريتهم الهـندية، وإنكار أن المـسلمين يمكـن أن يكونـوا بنغاليين وبالتالي هنوداً[4]. "نافراً" من إمكانية العيش في البـنغال في ظلّ هيمنة المسلمين[5]، يتحدث عن الخطر الإسلامي الذي ينمو

---

(1) Chaudhuri, Thy Hand Great Anarch!، صفحة 37.

(2) راجع المصدر نفسه، صفحة 37 أثارت شروط السلام التركي (14مارس 1920) لهيب الاستياء بين جميع المجتمعات الإسلامية وأعطت بعداً جديداً للمطالبة بالخلافة. وكانت تركيا تحت شروط السلام ستحرم من بلاد العرب، سوريا وفلسطين، بلاد ما وراء النهرين والحجاز والمحافظات التركية الأخرى في شبه الجزيرة العربية، جزء البوسفور على الشواطئ الآسيوية والأوروبية كان يتم تدويله، الجزء الآخر الذي يمتد من سانت استيفانو وحتى دلما باغتش تم إعلانه كميناء دولي تحت لجنة لم تكن تركيا ممثلة فيها على أقل التقدير. وفي الحقيقة، اقترحت شروط السلام قطع المحافظات والمناطق التي يقطنها الأتراك بالدرجة الأولى من الأتراك بهدف فرض الهيمنة على الإمبراطور التركي، الأمر الذي قد يؤثر على منزلته وسمعته كرئيس ديني للمجتمع الإسلامي لدى المسلمين الهنود. وأخيراً، وضعت الشروط لمنع وقوع خدمة المدن المقدسة للمسلمين في أيدي غير المسلمين.

(3) إجراءات اجتماع الاحتجاج لتاون هال، 7 أغسطس 1905، في كل شيء حول التقسيم، مكتبة المكتب الهندي، لندن، ماسر 1037.

(4) Joya Chatterji, Bengal Divided: Hindu Communalism and Partition, 1932-1947 (كامبريدج – 1995) صفحة 268.

(5) المصدر نفسه صفحة 466.

بمرور كل دقيقة، إن الدرس كان واضحاً وبسيطاً جداً، يجب مواجهة الشيطان الآن، لأن الغد قد يكون متأخراً جداً.

أطلق تقسيم البنغال عنان استياء الفقراء وبشكل رئيسي طبقة الفلاحين المسلمين[1] ضد الأثرياء والإقطاعيين والدائنين الهندوس. وبعد الاضطراب الذي أحدثته حركة "سواديسي" التي انحسرت، أبرم أصحاب الملك وحلفاؤهم صفقة مع الحكومة لتعزيز نفوذهم في المجتمع والإدارة. وقد استفادوا من المنافع التي حصلوا عليها من "إصلاحات مونتيجو شيلمسفورد" لعام 1918، وانتزعوا السيطرة على حزب المؤتمر في البنغال، حزب الطبقات المهيمنة، وبشكل أساسي جوتيدار الهندوس، وبسرعة تعامل "حزب مؤتمر الفقراء" مع التشكيلات السياسية الأخرى، وإن كانت ضعيفة، أحزاب الجماهير، بخليط من الخوف والازدراء واللامبالاة. وكان الهدف الخاص من كل ذلك الدفاع عن الامتيازات والتحالف مع الطبقات الرجعية التي تختلف مصالحها وتطلعاتها كثيراً عن مصالح طبقة الفلاحين من الهندوس والمسلمين.

وكانت الصدامات المفتوحة في المجلس التشريعي البنغالي مثيرة للدهشة، ففي 1928 وبين 1937- 1939 كانت خطوط التقسيم واضحة المعالم حيث أيد الأعضاء المسلمون التحرك ضد الإقطاعيين الذين كانوا يجبرون المزراعين على

---

(1) كانت أغلبية كبيرة من المسلمين البنغاليين من الفلاحين، ومن بين المزارعين العاديين كان المسلمون ضعفي عدد الهندوس تقريباً، ولكن بين أصحاب الأراضي كان الهندوس ضعفي عدد المسلمين تقريباً، وأدت التسوية الدائمة لأوضاع العديد من العائلات المسلمة بشكل رئيس إلى فقدان أراضيهم لصالح صنف جديد من أصحاب الأراضي الهندوس. ولم تجعل إجراءات الاستئناف بين 1828-1846 بعض العائلات المسلمة التي نجت من التسوية الدائمة أكثر فقراً فحسب، بل دمرت القاعدة الاقتصادية لمؤسسات تعليمية للمسلمين أيضاً التي كانت كلياً بمنح بدون ضريبة حكومية. وبنهاية القرن التاسع عشر امتلك الهندوس معظم الأراضي في البنغال، وكان ذلك أكثر وضوحاً في البنغال الشرقية منطقة الأغلبية الإسلامية، حيث يشكل المسلمون 80% من السكان في مديرية بوغرا، ولكن كان هناك فقط خمسة مسلمين من أصحاب الأراضي. وفي مديرية بكر غنج شكلوا 64.8% من السكان، ولكن امتلكوا أقل من 10% من العقارات وكانوا يدفعون أقل من 9% من إجمالي ضرائب الأراضي. أنيل سيل، بروز القومية الهندية، التنافس والتعاون في أواخر القرن التاسع عشر (كامبريدج – 1971) من صفحة 301-302.

الإذعان، ومال الأعضاء الهندوس، خاصة من حزب المؤتمر، إلى صف الإقطاعيين[1]. وقد استقال فضل الحق (1873-1962) خريج جامعة كلكتا، من الحكومة للالتحاق بمهنة المحاماة في عام 1912 وانضم إلى المجلس التشريعي للبنغال في عام 1912، ولعب دوراً قيادياً في مفاوضات المؤتمر - الرابطة عام 1916. وبدأ حياته الشعبية كناشط قومي وعمل كأمين عام لحزب المؤتمر من 1918 وحتى 1919. وهو رجل من عامة الشعب وصل إلى قمة السلم الاجتماعي، وجد الصورة التقليدية للمسلمين التي كان يعدّ الارتقاء الاجتماعي فيها أمراً شاذاً وغير مقبول، واستبدلها بصورة جديدة لمجتمع وكأنه جاء إلى حيز الوجود لتفهمه الحكومة الاستعمارية. وباعتباره مؤسساً لحزب كريشك بروجا عام 1927، دافع عن مصالح طبقة الفلاحين المضطهدين والفقراء، وذلك لأن الفلاحين أنفسهم أصبحوا أكثر وعياً بحقوقهم، وبدت الإقطاعية القديمة وامتيازاتها متزعزعة ولا تطاق.

ومن المفارقة أن فضل الحق اتُّهم رغم ذلك، وخاصة بعدما أصبح رئيس وزراء البنغال من 1 ابريل 1937 وإلى مارس 1943، بأنه طائفي وانفصالي بينما اعتُبر منتقدوه الذين أثاروا المشاعر الطائفية لتحقيق المكاسب الشخصية، وطنيين ومناضلين من أجل الحرية، وقد صُنّف البعض مثل نيراد تشودري فضل الحق كطائفي وأورد استنتاجات معظمها خاطئة عن الاستقطاب المتزايد في حكومة البنغال. ولاحظ سركار أنه "لا أحد ينكر أن السيد تشودري يريد تعزيته الخاصة"، وأضاف سركار "إلا أن رحلة التاريخ مضللة، وعلى الأرجح ستتحطم استنتاجاته في أثناء تكشّفها"[2].

---

(1) Partha Chatterjee, Agrarian Relations and Communalism in Bengal, 1926-1935 in Ranajit Guha (ed.) Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society، (نيودلهي- 1982).

(2) Sarkar, Bengal Renaissance، صفحة 193.

وقد أصرّ تشودري على أن المسلمين شكلوا مجتمعاً خاصاً بهم له ثقافة متميزة، ولذلك يستحيل عليهم الاندماج مع أمة موحدة يمكن أن تسمى الهند. وبما أن الحال كذلك "ليس من حجة تاريخية يمكن اعتبارها خاطئة جداً أو حمقاء جداً ليتم عرضها من قبل الهندوس في إطار معارضتهم المسلمين حول مطلبهم بأن يكون لهم أسلوب حياتهم الخاصة". وبحلول عام 1939 فقد تشودري كل أمل بأن تجري مصالحة بين الهندوس والمسلمين، وكتب بالفعل بأنه ما لم تحدث معجزة، فإن الصراع الهندوسي الإسلامي قد تجاوز إمكانية التوصل إلى أيّ حل عقلاني. وفي كلّ هذا كان بالغ الخطأ[1].

معضلات ثقافية

تفيد الملاحظة الختامية والرسالة الأخيرة التي عبر عنها بانكيم شاندرا شاتوبادهياي (1838-1994) في كتابه "أناندمات" بأن المسلمين الذين قهروا الأجيال الهندوسية الماضية هم الذين سيصبحون الخصم الأكبر للهندوس الجدد[2]. ويعتبر هذا الكاتب الشهير عهد القرون الوسطى للهند فترة للعبودية ويرى في الإسلام مسعى للقوة والمجد، وبأن أتباعه لا يتمتعون بالصفات الروحية والأخلاقية ويتسمون باللاعقلانية والتعصب والمكر والشهوانية والفسوق[3]. وفي رواية بانكيم الأخيرة "سيتارام" (1887) تكتسب شير، وهي امرأة محاربة، شكل الإلهة الأم العنيفة في ذروة المشهد الذي تحث فيه على قتل

---

(1) Chaudhuri, Thy Hand Great Anarch!، صفحتي 38 و331.

(2) Tanika Sarkar, Imagining Hindurashtra: the Hindu and the Muslim in Bankim Chandra's Writings in David Ludden (ed.) Contesting the Nation: Religion, Community and the Politics of Democracy in India (فيلادلفيا – 1996) صفحة 177.

(3) عزز التاريخ العامي أحياناً الصورة المبسطة للمسلم المتعصب بوصفه قاسياً ومحباً للحرب ومتزمتاً، تشاترجي، الأمن وأجزاؤه، صفحة 102.

المسلمين[1]. وهذا النوع من الخطابة كان مصحوباً باللغة القاسية والخشنة ويعمّم استخدام التعابير المهينة مثل "مليتش". وبينما نعلم أن هذه اللغة غرست خطاب وتطلعات الحس الهندوسي الجماعي العنيف الهندوسية خلال القرن التالي[2] فإننا لا نستطيع سوى أن نخمّن التأثير النفسي الذي كان لها على أولئك الذين نحتت هذه المصطلحات من أجلهم.

ربما لا يرقى بانكيم لوجهة نظر برنارد شو القائلة بأن الدرس الذي يرغب مؤلف ما في تقديمه من خلال كتاباته قد لا يكون الدرس الذي يختار القرّاء تعلمه[3]. وقد استشهد بعض الكتاب البنغاليين، إن لم يكن جميعهم، ببانكيم للتأكيد على حجتهم ضد المسلمين القائمة على انخفاض السكان الذكور بين الهندوس، واختطاف الفتيات الهندوسيات والاشتباكات بسبب عزف الموسيقى أمام المساجد[4]. وبنهاية القرن التاسع عشر أثير الكثير من اللغط حول "جُبن الهندوس"، وكان الموضوع الأيديولوجي الرئيس في الأحاديث المهيمنة في المجتمعات الهندوسية، وقد لعبت أسطورة الجُبن في الهندوس دائماً دورها ضد عدوانية الإسلام وأتباعه، وقد برزت كعلة لتسلّح الهندوس.

ولكن موجات الحقد والافتراء لم تجتح كافة البنغال، فالشاعر الكاتب الانتقائي، رابيندرانات طاغور، لم يشارك بانكيم تشدّده ضد المسلمين ولا الدعاوى الانفصالية المعادية للإسلام التي أطلقها أكبر رجال دين حركة آريا

(1) Pradip Kumar Datta, 'Bangla Sahitya and the Vicissitudes of Bengali Identity in the Latter Half of the Nineteenth Century in Sambudha Sen (ed.), Mastering Western Texts: Essays on Literature and Society (نيودلهي – 2003) صفحة 237.

(2) Sarkar, Imagining Hindurashtra ، صفحة 179.

(3) Bernard Shaw, Prefaces by Bernard Shaw (لندن – 1934) صفحة 151.

(4) Pradip Kumar Datta, Carving Blocs, Communal Ideology in Early Twentieth Century Bengal (نيودلهي – 1999).

سماج[1] لسوامي ديانند ساراسواتي (1827-1883) ويستشهد سوسوبهان سركار بعدة أمثلة من كتابات طاغور بعد 1907 التي تعكس إنسانيته العالمية ورسالته الانتقائية ومسعاه إلى الكون الأكبر[2]. فقد التقت مبادئ طاغور مع مبادئ الإسلام العادلة ضدّ الظلم المتأصل في النظام الطبقي الهندوسي، وأشار إلى "نمط الحياة غير المألوف لعائلتنا التي تعتبر ملتقى من ثقافات ثلاث: الهندوسية والمحمدية والبريطانية".

قام رابندراناث طاغور بغناء المقطع الشعري الأول من قصيدة "فاندي ماترم" بمصاحبة الموسيقى خلال أولى اجتماعات حزب المؤتمر في كلكتا، وقد اكتسب النشيد في حدّ ذاته فردية متميزة ودلالة ملهمة[3]، وبالرغم من ذلك اعترف طاغور بأن القصيدة، مع مضمونها، يمكن أن تشعر المسلمين بالإهانة. وفي 26 سبتمبر 1932 حث غاندي الذي أوقف الإضراب عن الطعام ضد الاقتراع المنفصل للمنبوذين "لبذل أقصى الجهود لكسب المحمديين لدعم قضيتنا المشتركة[4]".

وأثناء نقاش في لوك سابها (مجلس الشعب) حول إعادة التنظيم اللغوي للولايات وقف جواهر لال نهرو ضد النظام أحادي اللغة (والتجانس الثقافي

---

(1) أعربت آريا سماج عن استيائها الشديد من الإذلال الاستعماري ومن الأغلبية الاسلامية في بنجاب، موضحة الانحطاط الأخلاقي والروحي للهندوس وعدم قدرتهم على الدفاع عن بيوتهم ومعابدهم أو شرف نسائهم ضد الهجوم المسيحي الإسلامي. ومثل هذا التعميم للرمز الهندوسي لا تؤيده الأحداث المعاصرة ولا بعض أنصار الإحياء الهندوسي مثل مدن موهن مالفيا الذي يرى أن الهندوس لم يكونوا ضعفاء وخلال جميع النزاعات مع المسلمين، "عندما جاروهم بالتساوي ما كانوا متهورين أبداً"، مع ذلك تقدّم آريا سماج رؤية متفاخرة بالأمة الهندوسية وتجعل من الهندوسية قوة صالحة للحياة ينبغي الدفاع عنها والقتال من أجلها إذا تطلب الأمر. وقد صرح لالا لاجبت راي، الشخصية البارزة، بأن المركب الصغير جداً الذي تركبه آريا سماج كان في ذلك الوقت مركب الوطنية الهندوسية.

(2) Sarkar, Bengal Renaissacnce ، من صفحة 73-81.

(3) فندي ماترم، 30 اكتوبر 1937، في Sisir Kumar Das, The English Writings of Rabindranath Tagore، مجلد 3، مزيج (نيودلهي – 1996) من صفحة 824-825.

(4) إلى غاندي، 30 سبتمبر 1932، Krishna Dutta and Andrew Robinson (eds), Selected Letters of Rabindranath Tagore (كامبريدج – 1997) صفحة 417.

الـذي يتسبّب به) وأخبر البرلمان أنه أرسل ابنته أنديرا غاندي (1917-1984) إلى سـانتينيكيتن لكي تتشرب من ثقافة البنغال. ولكن في تقديره لرابندرانات بمناسبة ذكـرى ولادتـه المئوية في فيسوابهاراتي يكمن السبب الحقيقي الذي دفع جواهر لال نهـرو إلى إرسـال ابنـته إلى سـانتينيكيتن. فهـذه المؤسـسة الـتي أنـشأها "غورودیـف" (طاغـور) أثبـتت القـيم الـتي كانـت عزيزة لدى جواهر لال ملتقى القومـية والدولـية، والتقلـيد والحداثـة وأهمـية الارتقـاء بالروح ضد المكاسب الماديـة المطلقـة وضـرورة تحطـيم الحواجز الضيقة للطائفية والجنس والمذهب ويقول لابنته:

"أخشى أنه في ذكرى غورودیف السنوية قد يجتاح فيضان الكلمات والفصاحة رسالته ومبادئه وقد نتصور بأننا قد أدينا واجبنا بواسطته، وهو وهم خطير يخطر ببالنا أحياناً. ويجـب أن أذكـرك خاصـة وأنت في سانتينيكيتن وفيسوابهاراتي بأن الاختبار الحقيقـي لـولائك له ليس ما تقولينه عنه بل طريقة الحياة التي تعيشينها، والطريقة التي تنشئين عليها، وكيف تطبّقين رسالته"[1].

وكـان ثمـة الكـثير من الأمور المشتركة بين طاغور ومعاصره شاعر الأردو والـشرق إقـبال. إذ كـرّم الأول بلقب الفروسية في 1915 والثاني في 1922. وكان يقرأ شعر إقبال المتكلمون باللغتين الأردية والفارسية مثل موتي لال نهرو (1861 -1946) وتـيج بهادور سبرو (1875-1949) وأتش.أن. كونزرو (1892 – 1940)، وكذلك قرأ قصائد رابندرانات المتحدثون باللغة البنغالية هندوساً ومسلمين على حد سواء وغنوا بها، وكان قاضي نذر الإسلام (1899 – 1976) يعتبر رابندرانات معلمـه (غـورو) وكـان يقارنه بشهاب ثاقب أطلق بعيداً عن تألق الشمس (رابي، رابندرانات)[2]. وقد أثّر رابيندرانات تأثيراً عميقاً وخاصاً على همايون كبير (ميلاد 1906) المؤلـف التـربوي الذي تتشابه أشعاره مع أفكار رابيندرانات ومشاعره في

(1) Mushirul Hasan (ed.), Nehru's India: Select Speeches (نيودلهي – 2006) صفحة 16.
(2) Hay, Asian Ideas of East and West من صفحة 256-257.

بعض أشعاره الأولى[1]. ولطاغور قائمة طويلة من المعجبين به حتى خارج البنغال، وقد تمت ترجمة كتبه إلى اللغة الأردية. وفي كتاب "غاندي والوحدة الطائفية" نقل عابد حسين، أستاذ الجامعة الملية الإسلامية في دلهي أفكار غاندي وطاغور وكتب "إذا أحببنا بلادنا والبشرية والبحث عن الحق فلا بد لنا من أن نحلم مع طاغور ومن أن نحقق حلمنا على طريقة غاندي، أن ندرك الحقيقة مع طاغور وأن نعيشها مع غاندي".

وليس تصور رابيندراناث وإقبال حول الغرب وحضارته متبايناً، فكلاهما (رابيندراناث طوال حياته وإقبال في السنوات الأولى من حياته) كانا يبحثان عن أفضل معادلة تجمع بين الشرق والغرب، وكلاهما دعا لتعايش الهندوس والمسلمين، واجتمعا عام 1935 للمرة الأولى، ومرة أخرى في عام 1938 قبل وفاة إقبال بقليل، وأرسل غوروديف رسالة تقدير عند وفاته "إن وفاة السير محمد إقبال قد خلقت فراغاً في أدبنا مثل جرح غائر وسيأخذ وقتاً طويلاً للاندمال. والهند التي ليست لها اليوم في العالم مكانة واسعة جداً لا يمكنها تحمل فقدان شاعر تتسم أشعاره بهذا القدر من القيمة العالمية[2].

ومع مثل هذه الأحاسيس العلمانية، لماذا لم يرفع حكيم البنغال صوته ضد افتراء الناس من بني جلدته؟ لماذا لم يصور حياة المسلمين الاجتماعية والثقافية ببصيرته المعتادة؟ لماذا لم يعبّر عن شكاوى الطبقات الدنيا وبالتالي العناصر الأكثر استياء بين المسلمين في البلاد؟ وإن الشخص المسلم الرئيس الوحيد في مجموعة أعماله الأدبية الذي يحضر فوراً إلى الذهن هو كابولي والا، وهو شخصية مبهمة أكثر منها شخصية بطل حقيقي. والبقية عناصر خارجية.

---

(1) Frank Moraes (ed.), Science, Philosophy and Culture: Essays Presented in Honour of Humayun Kabir's Sixty Second Birthday (بومباي – 1965) صفحة 49.

(2) هذه الفقرة أساسها هاي، الأفكار الآسيوية للغرب والشرق، من صفحة 298-302.

فالاستنتاج الذي نجد أنفسنا مضطرين إليه هو أنه – مع بعض الاستثناءات- ليس فقراء المسلمين أو أجلافهم فحسب، بل أشراف المسلمين أيضاً يكافحون بجرأة الاعتقاد في وجهة النظر العالمية التوسعية للمهيمنين وأصحاب المهن.

وقد قام الشاعر الذي أنشد الأنشودة "جانا، غانا، مانا" ببعض التنازلات للأرثوذكسية الهندوسية والمحافظة الاجتماعية[1]، ناصحاً أتباعه بألا يعزلوا أنفسهم كلياً عن المجتمع الهندوسي العظيم والحقائق العليا للعلوم الهندوسية[2]. وفي مكان آخر تكلم عن الهندوس والمسلمين مع كامل الوعي بفرديتهم التي تظهر نفسها بطرق متعارضة وعدائية[3]. ولكنه أشار أيضاً إلى أن الهندوس والمسلمين في الماضي لم يكونوا يدركون اختلافاتهم بشكل واضح، وفي بعض كتاباته المبكرة أظهر رابيندرانات المسلمين كغرباء أوائل، ويتضح هذا الاعتقاد من نعيه لزعيم آريا سماج سوامي شرادهاناند (1856 – 1926) الذي يعتبره المسلمون عدواً لدوداً لهم، وهو الذي قال: بخلاف الهندوس الذين هم منقسمون إلى طوائف عديدة، حينما يحاول المسلم توحيد المجتمع الإسلامي لأي غرض، إنه لا يواجه أي عوائق، ينادي "الله أكبر" باسم الله الواحد[4].

علاوة على ذلك، عندما يذكر طاغور أمجاد الهند، يميل إلى إسقاط ما يزيد عن تسعة قرون من الوجود الإسلامي، متجاهلا بيتاً لا يُنسى من شعر

(1) Lakshmi Subramanian, Tagore and the problem of Self-Esteem in Ray, Mind Body and Society، صفحة 468.

(2) T. N. Madan, Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India (نيودلهي – 1998) صفحة 207.

(3) الطريق إلى الوحدة، 1923، في داس، الكتابات الإنجليزية عن رابيندرانات طاغور، مجلد 3 صفحة 461.

(4) رابيندرانات طاغور، مقتبس في سومنات زوتشي، المرأة والأمة والغريب في السينما الهندي، في ألوك بهالا وسودهير تشاندرا (مؤلفين)، ردود هندية على الاستعمار في القرن التاسع عشر (نيودلهي – 1993) صفحة 111.

إقبال: أي آب رود غنغا وه دن هين ياد تجهـ كو، اترا ترى كنارى جب كاروان همارا (يا ماء نهر الغانج، هل تتذكر ذلك اليوم، عندما نزلت قوافلنا على ودِيانك)، ومع مرور القرون ربما جعل هذا الغريب هذه البلاد وطناً له، ولكن طاغور لا يتكلم عن ثمار حضور هذا الغريب[1]. وهذه هي حالة الإجحاف الثقافي السائدة في النخبة البنغالية من الطبقة العليا[2].

وتقف وراء رغبة شاتوبادهياي وتشودري في عدم التعامل مع المسلمين حتى على الأساس الاجتماعي اليومي، قضايا الهوية الشائكة، وكمجموعة اجتماعية تبنّت نمط العيش الأوروبي، أسس البنغاليون الهندوس المتعلّمون حياتهم إما من معادلة مركبة من نمط العيش الهندوسي والأوروبي، وإما على إعادة تشكيل أمجاد الماضي الذي يرجعون إليه بشكل دؤوب. وقد كانت "الصحوة" في البنغال أيضاً بمعظمها هندوسية بالأصل[3]، ولذلك لا يتحدث التاريخ الأدبي عن آداب المسلمين إلا نادراً. وأراد بنغال ساهيتيا (الأدب البنغالي) ألا يقلق حدود الهوية الاجتماعية لبهادرك لوك[4]: واهتمت الحركات الإصلاحية بشكل كبير بالقضايا الهندوسية تحديدا مثل ساتي (إحراق زوجة الميت) ووأد البنات وزواج الأرامل، وحتى الحركات "الإرهابية" أو الثورية أخرجت المسلمين من عضويتها. وفي الحقيقة، قامت الأوساط البنغالية السائدة بعد أن تبنّت التراكيب العقلانية للدفاع عن سيادتها الاقتصادية والاجتماعية بصياغة الأدب البنغالي الحديث والفنون الجميلة بأسلوب يهين الأحاسيس

---

(1) المصدر نفسه، صفحة 112.

(2) Partha Chatterjee, Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse، الفكر القومي والعالم الاستعماري، حديث قابل للمنطق (نيودلهي – 1987) صفحة 77.

(3) Sarkar, Bengal Renaissance، صفحة 155.

(4) Datta, Bangal Sahitya and the Vicissitudes of Bengali Identity صفحة 223.

الإسلامية في عدة نقاط[1]، وكان سبب هذه الممارسة جزءاً من الثقافة البراهمنية العالية، وهناك شهادة في كتاب "هدية إلى الموحدين" كتبها رام موهن راي (1772 – 1833) باللغة الفارسية مع مقدمة باللغة العربية. وبشكل عادي، مع ذلك، إنه لم يمس الفكر الإسلامي والاتجاهات الأيديولوجية المختلفة بين المسلمين وقوس الوعي البنغالي. وحتى أن بهوديب موكودهوباي الذي فاقت أفكاره الليبرالية أفكار رام موهن روي، اعتبر المسلمين "أبناء الرضاعة" للهند[2]، وأن ذهنيتهم وذهنية المزارعين من الطبقة الدنيا اختارت قالباً متميزاً من الوعي العالمي الموسع من الطبقات العليا المتعلمة وعاداتهم المتكلفة[3]، وإذا رغب المسلمون بطرقهم الصريحة في دخول العالم الثقافي لهؤلاء يمكنهم ذلك فقط كطبقة عاملة خارجة، وبعد التخلي عن قيمهم وعاداتهم. وبهذه الطريقة بنت الثقافة الهندية البنغالية الجديدة في القرن التاسع عشر حدوداً خاصة بها وأبعدت بشكل خاص العناصر الإسلامية خارج الحدود[4]، وبهذه الطريقة يمكن لتاريخ البلاد أن يقبل الإسلام كعنصر أجنبي فقط، يتحول محلياً بعد انتسابه إلى الماضي الكلاسيكي[5]. ويذكر سورندراناث بانرجي أحد زعماء حزب المؤتمر "أن بيئتنا المحيطة تتكون من ما هم فيه وما كانوا فيه منذ أجيال، وكل هندوسي يكنّ تحيزاً محافظاً قوياً... حكّ جلد أي هندوسي وستجده محافظاً"[6].

---

(1) Introduction, Ray, Mind Body and Society، صفحة 29.

(2) Sen, Hindu Revivalism in Bengal، صفحة 173.

(3) المصدر نفسه، صفحة 29.

(4) Chaudhuri, Autobiography، من صفحة 226-227.

(5) Chatterjee, Nation and Its Fragments، صفحة 74.

(6) Surendranath Banerjea, nation in the Making: Being the Reminiscences of Fifty Years of Public Life (كلكتا – 1963) صفحة 367، مقتبس في شاترجي، البنغال المنقسمة، صفحة 158.

ورغم المبالغة في هذا القول فقد كان لشقّ الوعي نتائج متفجرة طويلة المدى في العلاقات الهندوسية الإسلامية في البنغال وفي أماكن أخرى[1]. والهيمنة في حزب المؤتمر من قبل بهادرالوك الهندوس، ومراوغتهم على المبادئ العلمانية والليبرالية ودعواتهم المتكررة للرمزية الهندوسية منذ وقت التقسيم، أقنع كل ذلك المسلمين بأن حكم حزب المؤتمر قد يؤدي إلى الحكم الهندوسي[2]، وهو الأمر الذي أدى إلى الفوضى وأعطى لحزب الرابطة الإسلامية ثقة لكسب ودّ الجماهير الصامتين باسم الإسلام. وهذه الرابطة الإسلامية – التي استمرّت بالتواجد بكسل على هامش السياسة الوطنية حتى عام 1937[3] - لم تكن تملك القدرة على توسيع قاعدتها الانتخابية بغير هذه الطريقة. علاوة على ذلك، فقد حصل حزب الرابطة على قوة دافعة بسبب فشل حزب المؤتمر في خلق توازن بين مصالحه الخاصة وتطلعات فقراء المسلمين، ويمكن الاقتباس مما كتبه جيه. اتش. برومفيلد:

> "إذا كان التاريخ قد عمل على توحيد المجتمع الإسلامي البنغالي، فقد عمل أيضاً على تشكيل عدائه لبهادراك الهندوس، وبحثاً عن هدف للاستنكار ليس على السياسي الطائفي أن يحتذي حذو السياسي القومي باللجوء إلى شخصيات بعيدة وغير مألوفة نسبياً في السلطة البريطانية. فالهدف الممتاز له يتمثّل في تلك الأقلية الهندوسية المهيمنة التي وفرت لملاك الأراضي ووكلائهم المقرضين والمحامين وجباة الضريبة والمسؤولين الحكوميين الآخرين الذين يضطر للتعامل معهم كل مسلم بنغالي، ريفياً كان أم حضرياً. ولاتهام هذه المجموعة بالاستبداد والدعوة إلى الاتحاد لكسر شوكتها كان الطريق الأكيد يتمثل في إثارة الهيجان الشعبي. وإذا انتقل الغضب

---

(1) Ray, Mind, Body and Society، صفحة 19.

(2) J. H. Broomfield, Elite Conflict in a Plural Society: Twentieth Century Bengal (بومباي – 1968) صفحة 327.

(3) في انتخابات عام 1937 حصل الرابطة الإسلامية على 108 مقاعد من أصل 482 مقعداً. وصوّت فقط 321.722 ناخباً مسلماً من أصل 7319.445 لصالح مرشحي الرابطة.

إلى العنف، فمن المحتمل أن تكون الأقلية الهندوسية المتميزة أكثر تضرراً بشكل جدي[1].

إن النوعية الرائعة للهوية الوطنية التي تتميز عن الهويات الأخرى – وأيضاً نوعيتها الأساسية – تتمثل في أنها تضمن المكانة المشرفة لكل عضو في أي شكل حكومي أو اجتماعي[2]. وإذا بدا أن المؤسسات التمثيلية لم تعد مفيدة لتلك التطلعات، فإن الأفراد والمجموعات تبحث عن آليات أخرى وبدائل أفضل في مكان آخر.

وقد تجاهلت مجموعات المسلمين حزب الرابطة الإسلامية حتى انتخابات عام 1937، ولكن الأوضاع دفعتهم إلى تغيير موقفهم، وعلى مرور الوقت بدا أن القيادة العليا لحزب المؤتمر أيضاً مستعدة لدفع ثمن التقسيم لإحكام قبضتها على وحدة الهند. وأطلق حزب المؤتمر في البنغال حملة ناجحة لتقسيم إقليم البنغال على أساس الخطوط الطائفية[3]. وصرح جي. دي. بيرلا (1894-1983) الذي قام بتمويل نشاطات حزب المؤتمر لأحد مستشاري غاندي في يوليو 1942 "أنت تعرف وجهة نظري تجاه باكستان، إنني أؤيد الانفصال، ولا اعتقد بأن ذلك

---

(1) Broomfield, Elite Conflict in a Plural Society، صفحة 328.

(2) Liah Greenfielf, Transcending the Nations's Worth, Daedalus صيف 1993، صفحة 49.

(3) Chatterji, Bengal Divided، صفحة 267، جلب تقسيم البنغال في 14-15 أغسطس 1947 راحة البال للجميع ما عدا بعض الأيديولوجيين الذين كانوا يحلمون بالبنغال الموحّدة. إلا أن الإقليم لا يزال يقطنه عدد كبير من السكان المسلمين، وكانت علاقتهم بالجاليات الأخرى وخاصة مع الهندوس اللاجئين من باكستان الشرقية تتسم بالتوتر، وبعد عقود من علاقات الهندوس والمسلمين المتسمة بالمرارة، تغير الوضع عندما تقلدت الجبهة اليسارية مقاليد الحكم في البنغال. وبالرغم من أن المسلمين عوملوا بشكل سيئ منذ ذلك الحين، إلا أن الحكومة اليسارية التزمت بحماية أرواحهم وممتلكاتهم. وفي البنغال لم تثر لا الهندوسية ولا الإسلاموية التعاطف معهما. وأحد الأسباب لذلك بقاء الحركات اليسارية والديمقراطية لمدة طويلة. والمؤسسات التعليمية لكولكاتا – وإن كانت بنغالية التركيز – قد احتشدت في معظمها بباحثين ذوي الرؤى العلمانية العالمية. وفي أحسن أحوال، يمكن لحزب بهارتيا جاناتا مخاطبة ود الجاليات المهاجرة من مناطق بنغلادش الفقيرة.

يعتبر غير واقعي أو ضدّ مصالح الهندوس أو الهند[1]، وبدواعٍ من الميول الحداثية، يمارس المؤرخ في أغلب الأحيان تأثيراً مباشراً على الأفكار والأوضاع والأحداث. وينطبق ذلك على بانكيم تشاندرا شاتوبادهياي ونيراد تشودري، بالرغم من أنهما، صراحة، لم يكونا من المؤرخين، وفي الحقيقة أخذتهما دوائر المثقفين بجدية كبيرة، والمنطق الزائف الذي قدماه قد مسّ بطريقة ما صميم الوعي الهندوسي البنغالي، وإن أطروحة تشودري الماكرة حول "كارثة النزاع العملاقة بين الهندوس والمسلمين" قد أثرت كثيراً بمجموعات مزعجة مثل RSS (راستريا سويام سيفاك سانغ) وكان لها تأثير (متعمّد أم غير متعمّد) في إضعاف المجتمع التعددي.

لم ترغب القومية أو الوطنية التي أنتجها بانكيم شاندرا وتشودري في جذب سكان الأغلبية المسلمة ولا في مواجهة المنظورات الهندوسية والإسلامية. وإن قراءة أجمل سطور كتاب "غيتانجلي" المعروف: "أيقظ عقلي بالشاطئ المقدس لبحر الإنسانية للهند" كانت أمراً سهلاً، أما التأثير بعواطف الفلاحين المسلمين في مالدا أو ميمينسينغ فهو يتطلب أكثر من الخطابة. وبمرور الوقت أصبحت بعض مجموعات المسلمين المتميّزة غير مرتاحة باضطراب ثرواتها في ظلّ الحكم الاستعماري. وما تعرض العديد منهم تدريجياً للتيارات المتنامية للأسلمة إلا عملية بدأها الحاج شريعة الله (1781–1820) مؤسس حركة فرائضي، واستمر بها ابنه الحاج محسن المعروف بدودي ميان(1819–1862)[2]، وعزز حراك المعوزين البائسين عملية الأسلمة في البنغال الريفية على وجه الخصوص، وحتى أن مسألة "الهوية" كانت وثيقة الصلة بتطلعاتهم الاجتماعية[3].

---

(1) مقتبس من Sumit Sarkar, Popular Movements and National Leadership 1945-47، العدد السنوي، 1982، صفحة 679.

(2) وكان ذلك قد تم تمييزه قبل شجب الخرافات الهندوسية والعقائد المشركة.

(3) Rafiuddin Ahmed, The Bengali Muslims 1871-1906: A quest for Identity (نيودلهي – 1981) صفحة 116.

رعت مجموعات المسلمين في المناطق الريفية السياسيين الشعبويين الذين حصلوا على حياة جديدة بعد انهيار التفاهم بين الهندوس والمسلمين، وسرعان ما باتوا جزءاً من نضال أوسع اضطلعت فيه مختلف الطبقات للحصول على حصة من الموارد والرعاية. وبالتالي أدت هذه الاتجاهات إلى شحذ الكراهية بين الهندوس والمسلمين. وعزا رابيندراناث طاغور انشقاق الهندوس والمسلمين أساساً إلى قلة تمثيل المسلمين في الوظائف. وصرح قبل فترة طويلة، في 1908، بأنه لا يمكن تحقيق الوحدة الحقيقية من دون التغلب على مثل هذا التباين[1]. لم يستطع رجال الدولة في الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي أن يعدوا خطة للتغلب على الاختلافات، وتفوهوا بشعارات لم تأت بنتائج خلال تلك السنوات.

كارثة ثقافية من الطراز الأول

يعتبر الإسلام في أصله ديناً عربياً، كل من ليس من العرب وهو مسلم فهو مهتد إلى دين جديد. إن الإسلام ليس ببساطة مسألة ضمير أو عقيدة خاصة. إنه يتطلب أموراً جوهرية، فوجهة نظر المهتدي حول العالم تتغير، ومقدساته تصبح في الأراضي العربية، ولغته المقدسة هي اللغة العربية، وتتحول أفكاره حول التاريخ، فيرفض ماضيه، ويصبح – سواء رضي أم لم يرض- جزءاً من تاريخ العرب، ويجب على المتحول أن يصرف وجهه عن كل شيء كان يمثّله. والاضطرابات الهائلة التي تحدث جرّاء ذلك يمكن أن تبقى عالقة حتى بعد ألف عام، ذلك أن عملية الإقصاء عن الأصل تتمّ مراراً، يطور الناس تخيلات حول من هم وما هم، وهناك عنصر اضطراب عصبي وأفكار إنكارية في إسلام البلدان التي تحولت إليه. ويمكن خلق الاضطرابات بسهولة في تلك البلدان.

(في. اس. نايبول، أبعد من الإيمان: رحلة بين المهتدين إلى الإسلام، صفحة 1).

أصِل في هذا الجزء إلى الانعكاسات الأكثر عمومية التي أدّت إليها أعمال

---

(1) مقتبس في Sarkar, Bengal Renaissance، ص 176.

تشودري ونايبول، بالانتقال إلى التضاريس المتنازع عليها للأفكار النمطية التي بقيت ملازمة، بالرغم من تغيرات الزمن، للكتاب والشعراء والصحفيين وصنّاع الأفلام والعاملين في حقل الدعاية. في الجزء الأخير، أتطرق إجمالاً إلى صورة الذات والتعميم الذاتي الذي تمارسه الطائفة التي كان عليها حمل عبء التاريخ، وبعد عام 1947، إيجاد مكان في مجتمع متعدد الثقافات والأديان، ويمكن لنا تحديد بعض سمات هذا التحدي الكبير المستمرّ للأقليات لانتهاز الفرص والتحدي في مواجهة العملية الديمقراطية الكفيلة بتأهيلهم ضمن المساحات المتاحة. ونركز على المسلمين ببساطة لأنهم واجهوا تحدياً جدياً أكثر بكثير من أي طائفة بعد 1947، ومن مثل تلك الطوائف طائفة السيخ على وجه الخصوص الذين نُقلوا عنوة من المناطق الكبيرة في بنجاب الغربية، ومع ذلك يمكن أن يتوقعوا لأنفسهم مستقبلاً آمناً في الأرض الجديدة التي هاجروا إليها في مثل تلك الظروف الفظيعة.

أحد الكتاب العديدين المقيمين في الخارج الذين ينفجرون بشكل دوريّ ضدّ الإسلام والمسلمين ليس إلا السير فيديادهر نايبول. غادر أسلافه الهند في أوائل ثمانينات القرن التاسع عشر كعمال مؤقتين في حقول قصب السكر في غويانا وترينيداد. وقد عاد إلى الهند لنشر كتابه "منطقة مظلمة" الذي روّج له ككتاب "شعري ورقيق، ومتفجّر"، وفيما بعد دوّن روايته عن حضارة جريحة ومليون حالة عصيان في الهند. في أثناء ذلك، وجه وابلاً من الانتقادات للإسلام في عملين ضخمين. ويبدو أنه شارك وجهة نظر صموئيل هنتينغتون عالم السياسة الأمريكي المثير للجدل الذي كسب شهرته بالقول بأن النظام العالمي الجديد يستند على أنماط النزاع والتعاون المعتمد على الامتيازات والتعريفات الثقافية – نظرية صراع الحضارات. ولذلك يتحدث عن صعوبة اندماج المسلمين ونزوعهم إلى الصراع العنيف، الأمر الذي يجعلهم عنصر تهديد. ويحذر نايبول القراء من التطفل الإسلامي وخطر الإسلام ولذلك يؤيد عقيدة المستشرقين بأن الإسلام

كقوة متماسكة وعالمية ومتحجرة تورطت في علاقة متسمة بالمجابهة في الجبهات المتعددة مع الغرب. ذلك أن دراسته الجوهرية للتاريخ تسمح له بالاستمرار بتغذية أسطورة العداوة المتأصّلة بين طرفين منازعين.

ربما كان عليه أن يتعرف أكثر على آراء سي. سنوك هرغرونج (1857-1936) الذي كتب بشكل مقنع حول الإسلام كحقيقة حية ومتغيرة، تتغير فيه حالة المسلمين بشكل مستمر بفعل الظروف الزمانية والجغرافية المعينة. وأصر على أنه إذا أراد غير المسلمين فهم الإسلام فيجب أن يدرسوه في حقائقه التاريخية ومن دون تقييم ماذا يجب أن يكون[1]. ففهم الإسلام على أنه يتجاوز الكلمات والنصوص، وأنه شيء حيّ في حياة الأفراد المسلمين، هذا الفهم لا تجده في كتابات نايبول.

إن تحليل نايبول هو تحليل شخص يجهل الفروقات الدقيقة في الإسلام، ولا إلمام له بلغة الناس الذين يتحدث إليهم. إنه يسجل ويقيم فقط ما يراه ويسمعه من مترجميه[2]. وبمعنى أكثر دقة، تعذّر عليه حل رموز الإسلام، لأنه لا يستطيع أن يترجم صوتياً الألفباء العربية[3]. ورغم أنه عرف المسلمين طوال حياته في ترينيداد، لكنه لا يعرف عن الإسلام إلا قليلاً، ولم تعنه قطّ مبادئ الإسلام، ولم يرَ ضرورة للاستفسار عنه، وعلى مرور السنين - رغم الرحلات التي قام بها - لم يضف إلى المعرفة المتحصّلة من عهد طفولته إلاّ النذر القليل[4] واستمر في سوء ظنه غير المنطقي تجاه المسلمين الذي كان قد غرس فيه أيام طفولته. ونجد في روايته "منطقة مظلمة" شخصية مسلم مسن صاحب لحية

---

(1) Hourani, Islam in Eurpoean Thought، من صفحة 42-43.

(2) Suman Gupta, V. S. Naipaul (بلايماوث - 1999) صفحة 76.

(3) Rob Nixon, London Calling: V. S. Naipaul, postcolonial Mandarian (أوكسفورد - 1992) صفحة 145.

(4) Naipaul, Among the Believers: the Islamic Journey (نيودلهي - 1981) من صفحة 15-16.

رمادية اللون تجسيداً لكل أنواع التهديد. وكانت لقاءات نايبول بالمسلمين أشبه بلقاءات تشودري التي كانت مليئة بالتعصب الشديد[1]. فهناك اختلاف فطري بين تعاطفه تجاه الهندوسيين البراهمانيين وتجربته البليدة مع المسلمين[2]، ولذلك ربما توضح طبيعته التي نشأ عليها العلاقة المضطربة مع عزيز، الخادم الشخصي لتشودري لستة أشهر خلال زيارته للهند، وصادق مترجمه الأول في إيران، وهي ربما توضح أيضاً جهل تشودري بأساسيات الدين الإسلامي وضحالة معلوماته الأساسية في التاريخ والنظرية الاجتماعية والسياسية[3].

ويتخلل كتابه " بين المؤمنين: الرحلة الإسلامية" شعوره بأن الإسلام عدواني تجاه الغرب المتقدم و"المتحضر"، وأن المجتمعات الإسلامية بالمقارنة مع الغرب قاسية ومستبدة وغير مبدعة[4]، ولذلك فإنه يصرّ على أن الإسلام يقدس الغضب، الغضب المتمركز حول العقيدة والغضب السياسي[5]. وفي جاكرتا، إندونيسيا التقى إمام دين أكد له هذه الفكرة النمطية.

أما في طهران فقد أقنعه بهزاد بأن "الآن في البلدان الإسلامية هناك أكثر من بهزاد، الذين بخلاف العواطف الإسلامية، لديهم رؤية لمجتمع منزه مطهر، مجتمع المؤمنين[6]، وتذكّره إيران وباكستان، وهما من البلدان الممزقة والراكدة اقتصادياً ويحكمها أناس هستيريون تقريباً، بقوة الدين وضعف الطائفة العلمانية[7].

(1) Nixon, London Calling صفحة 146.
(2) Sudha Rai, V. S. Naipaul: A Study in Expatriate Sensibility (نيودلهي – 1982) صفحة 16.
(3) Naipaul, Among the Believers، صفحة 76.
(4) Outlook، 8 يونيو 1998).
(5) Naipaul, Among the Believers ، صفحة 354.
(6) نفس المصدر السابق، صفحة 399.
(7) المصدر نفسه، صفحة 82.

في أغلب الوصف، المنسوج عدا ذلك في إطار قصة جميلة، يندر أن نجد أي إشـارة إلى تراث الحكم الاستعماري الذي أضعف البلاد في كلّ من إيران أو إندونيـسيا. فهو يعتبر الغرب الإبداعي والمتحضر والمتقدم تكنولوجياً رمزاً بارزاً وحـيوياً للتقدم والحداثة، بينما المجتمعات الإسلامية بالمقابل، على الرغم من تجاربهـا ومـساراتها المخـتلفة، خامـدة وتدميرية وتحتقر الغرب. ويظهر لنايبول الغرب حضارة متفتحة وعالمية وكريمة تستغلها المجتمعات الأقل حظاً والمستاءة مـن فضله، أو في أسوأ الأحوال من إبداعيته، وفي الحقيقة فإن نايبول حازم في تـوزيعه القـيم الأخلاقـية والثقافـية بـين ثقافات الغضب الفوضوي والحضارات العالمـية إلى حـدّ أنـه ينتهـي إلى تشويه صورة الإسلام بشكل دوري مثلما يفعل معظم نظرائه المتحدثين الإسلاميين في تشويههم صورة الغرب[1].

ويـتخذ كتاب "أبعد من الإيمان: سياحة بين المهتدين إلى الإسلام (1998) الإيمـان الإسـلامي الزائف موضوعاً له ليصور "الأطروحة الأولية البدائية نفسها" بـأن المـسلمين الذين قد تحولوا من الهندوسية يجب عليهم أن يواجهوا كل عار المـتحولين[2]. وفي كـتاب "الهـند: ملـيون تمرّد" (1990)، تعتبر ثورة عام 1857 كآخر زخم لطاقة المسلمين على محاولة إيجاد وطن منفصل لهم. ولا بأس حتى الآن بالنـسبة إلى نايـبول، ولكـن عـندما يكتـشف أن أسواق لكناو تظهر الإيمان بالقـرآن والمـسجد مـثل أمين آباد، وهي سوق محتشدة، تخدم الإيمان[3]، فإن ذلك أكبر من أن يستطيع ابتلاعه.

وبعـد سـنتين مـن "ملـيون تمـرّد" يدافـع نايبول عن هدم المسجد البابري بوصـفه يعـيد الـتوازن للـتاريخ[4]. ويـبرر بـأن "أيودهيا كانت نوعاً من الممارسة

---

(1) Nixon, London Calling، صفحة 149.

(2) Edward Said، في Outlook، 30 أكتوبر 2001.

(3) V. S. Naipaul, India: A Million Mutinies (نيودلهي 1990) صفحة 356.

(4) أرى في ذلـك عملـية لإحـداث الـتوازن التاريخـي، فالمـسجد الـذي بـناه بابـر في أيودهيا كان ينمّ عن الاحتقار، لم يكن بابر محباً للهند، وأعتقد أنه من الحقائق المقبولة عالمياً أنه قد استهزأ بالهند وبالشعب الهندي وإيمانه، آوتلوك، 30 أكتوبر 2001.

الشغوفة، وكل شغف يجب تشجيعه، وأؤيد دائماً الأعمال التي تكون نتيجة للشغف لأن ذلك يعكس إبداعاً". وشغف من؟ أهو شغف أولئك المسلمين الذين، على الرغم من المرارة التي يشعرون بها منذ ديسمبر 1992، ما زالوا يعدون الأكاليل التي تستعمل في المعبد ويقومون بإنتاج كل شيء ضروري لإلباس الشخصيات البارزة عند التحضير لطقوس العبادة؟[1].

والجدير بالملاحظة أن جماعة الشعراء والكتاب التي ينتمي إليها نايبول لا تناقض قراءته للتأثيرات المفجعة للإسلام فحسب[2]، ولكن تبريره الافتراضي للتخريب باسم الدين أيضاً. وخير مثال على ذلك نجده في سردار جعفري وكيفي أعظمي، وهما شاعران كبيران باللغة الأردية، وقد استعملا تعبيرات علمانية بدلاً من الدينية لوصف التأثير المأساوي لهدم المسجد البابري وما ترتب بعده:

يقام مهرجان البهجة على خراب الأطلال

وتلمع العيون الدامعة في الليلة الظلماء

إذا كان ذلك تعبيراً عن أحلامنا القديمة

فلن يكون للهند بقاء ولا لحكمائها

---

(1) Ashis Nandy, Shikha Trivedy, Shail Mayaram and Achyut Yagnik, The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self (نيودلهي 1995) صفحة 2.

(2) Outlook، 27 فبراير 2004، "إن الماضي المتشظي أو المكسور وصف مهذب جداً لوصف ألفية الهند المفجعة، فقد بدأت الألفية بالغزوات الإسلامية وتدمير ثقافة الشمال الهندوسية البوذية، وكان هذا حدث بالغ الجسامة والسوء إلى حد أن الناس لم يجدوا حتى الآن طريقة ملائمة لوصفه. وفي كتب الفن والتاريخ نقرأ عن المسلمين الذين "وصلوا" إلى الهند كأنهم جاءوا بحافلة سياحية وغادروا". مجدداً نقرأ عن "التأثير المفجع للغزو الإسلامي على الناس المتحولين. فلكي تكون متحولاً إلى الإسلام فعليك تدمير ماضيك، تاريخك، ويجب عليك وضع الختم على ذلك، عليك أن تقول "إن حضارة أسلافي ليست في حيز الوجود، وليست بالمهمة". وقد ادعى أن ما يصفه بـ "إلغاء الذات الذي طلبه المسلمون" كان أسوأ من الإلغاء الاستعماري المماثل للهوية".

ليس هناك مكان لمثل هذه المشاعر في آراء نايبول الحاقدة، فبالنسبة إليه فإن التسلح الهندوسي علاج ضروري لتصحيح الماضي[1] ويعتبره قوة إبداع. ولذلك يرفض إمكانية الإسلام - وهو دين قوانين ثابتة – في أن يكون له تأثير على المصالحة مع الأديان الأخرى في شبه القارة[2]. وباختصار إنه صراع حضارات. وفي المقابل كتب محمد مجيب:

> **"ما لم يكن قد استقرّ في أذهاننا أن تاريخ القرون الوسطى للهند ليس تاريخ الشعب الهندي، فعلينا أن نفحص بشجاعة معاييرنا الحالية للقيام بالأحكام وأن نطور مفهوماً حول شخصيات الماضي وسياساته وأحداثه، وهو الأمر الذي يمكننا من الفهم والمسامحة والوصول إلى رؤية واضحة حول الماضي والمستقبل[3].**

لو أتيح لنايبول الخيار لدافع عن "الناس المهزومين"، لا الفقراء أو المظلومين ولكن الهندوس الذين يعيشون في هند الهندوس، ومن بين الخيارات العديدة المتاحة في الهند بتشكيلاتها المحيرة، يتحدث عن إحياء ذكريات المعابد المهدومة، عن الهندوس الذين تم تحويلهم إلى الإسلام عنوة وعن أئمة السيخ الذين أعدمهم المغول بقسوة، ويرفض ما يجري باسم الاستيعاب ويقترح بأن يسقط اسم المهاتما غاندي (1869 – 1948) من المنهج الدراسي للتاريخ، وبالرغم من أن الهنود يستخدمون أفكار غاندي للتخلص من التخلّف والوصول إلى العبادة المخلصة جداً، إلا أن المهاتما – حسب اعتقاد نايبول – ليس له رسالة نافعة لهذا الجيل. و"هند سواراج" الذي ترجمه غاندي بنفسه من الغوجراتية إلى الانجليزية يعتبر متسماً بالخماقة إلى حدّ أنه يمكن أن يجعد شعر

---

(1) مقابلة مع ترون تيجبال، آوتلوك، 23 مارس 1998.

(2) المصدر نفسه.

(3) Mohammad Mujeeb, ‘Approach to the Study of Medieval India History’ in Special Issue on Professor Mohammad Mujeeb, Islam and the Modern Age ، مجلد 34، من عدد 2-3 أغسطس – أكتوبر ، 2003.

حتى أشدّ المعجبين به، وعنوان الكتاب بشكل خاص يدفعه إلى الاحتقار[1] والحقيقة هي كما أشار إليها أحد علماء الاجتماع:

"يعتبر هند سواراج البذرة التي نمت منها شجرة فكر الغاندي وبلغت قوامها الكامل، والذين يهتمون بأفكار غاندي بشكل عام فأفضل بداية هي مع سواراج[2].

إن توضيح نايبول ساذج وأخرق، وإذا أخذه أحد بجدية فخطير للغاية، فإلمامه بالهند لا يزيد عن إلمام هنتينغتون ببقية العالم خارج نصف الكرة الأرضية للغرب، إنه يتكلم عن الماضي فقط من ناحية الغزوات الإسلامية وينسى سحق الثقافة البوذية خلال فترة إحياء البراهمانية. إنه يغضب ويغتاظ بالرغم من أن عنصراً هامشياً صغيراً فقط يحتفل بتخريب الإسلاميين الأوائل الذين اندفعوا تحدوهم الرغبة إلى تأسيس قوة الإسلام التبشيرية أكثر من تشويه أماكن العبادة الهندوسية. أما خطة نايبول لإنقاذ الهند باختيار العنف والأسف والمرارة بديلاً من الدراسة الجدية والتحليل، فقد تهاوت مثل مجموعة من ورق اللعب. ونتيجة لذلك ينال كتابه "أبعد من الإيمان" أشدّ النقد من ادوارد سعيد:

---

(1) لا يجب اعتبار أن غاندي وضع وصفة علاجية لكلّ شيء. فهو لم يكن بالمتعلّم ولم يكن مفكراً قطّ. إنه شخصية تاريخية، جاء في فترة معينة وحول كل معوقاته إلى دين واستعمل الدين لصحوة البلاد بطريقة لا يمكن لأي من القادة المتعلمين أن يقوم بها، ليس لديه بالتأكيد أي رسالة لهذا العصر، والناس يتحدثون كثيراً عن غاندي ولا يدرسون عنه إلا قليلاً، أول كتبه "هند سواراج" الذي كتبه في زمن الإنجليز خلال أسبوعين في 1909، ويعتبر متسماً بالسذاجة إلى حد أنه يمكن أن يجعد شعر حتى أشدّ المعجبين به. ولا أعرف هنوداً يقرأون غاندي حقاً، يعتبرونه نوعاً من الفكرة الغامضة عن القداسة، وهم يتجاهلون الجانب العملي منه، أي غاندي الذي يبغض القذارة، والتغوط في الأماكن العامة، وهذا الأخير ما زال يمارس كرياضة هندية. في الحقيقة إن أفكار غاندي عن التقوى والفاقة المقدسة تستعمل الآن كمبرر لأوساخ المدن، وتدمير الهندسة المعمارية. ببعض الاستثناءات استعمل الهنود أفكار غاندي ذاتها لتحويل الوساخة والتخلف إلى واجبات مقدّسة.

(2) M. K. Gandhi, Hindi Swaraj and Other Writings. Edited by Anthony J. Parel (نيودلهي – 2004 إعادة الطبع) صفحة "م".

"حسب رأيي أصيب نايبول نفسه بحادث ثقافي خطير في مكان ما في طريقه، هواجسه عن الإسلام جعلته بطريقة ما يتوقف عن التفكير وأن يمارس نوعاً من الانتحار الفكري يرغمه على تكرار المعادلة نفسها، وهو الأمر الذي أعتبره كارثة ثقافية من الدرجة الأولى.

وما يدعو للأسف أن الكثير مفقود الآن حول نايبول، أصبحت كتابته متكررة وغير مهمة وتبددت مواهبه ولم يعد فكره يعمل بطريقة صحيحة، وبات يعيش على شهرته العظيمة التي خدعت مراجعيه وجعلتهم يفكّرون بأنهم ما زالوا يتعاملون مع كاتب عظيم، بينما هو أصبح شبحاً. وللأسف الشديد فإن كتاب نايبول الأخير حول الإسلام سيعتبر تفسيراً رئيسياً لدين عظيم، وسيعاني الكثير من المسلمين من الإهانة وتزداد الفجوة بينهم وبين الغرب وتتعمق، ولا أحد سيستفيد منه ما عدا الناشرين الذين سيبيعون على الأرجح عدداً كبيراً من الكتب وكذلك نايبول الذي يجني منه أموالاً طائلة"[1].

تصوير المحاصرين

لست أغنية من الأغاني ولا آلة من آلات الموسيقى

إنما أنا صوت قلبي المحطم[2]

أسد الله خان غالب (1797-1869)

لا يهمّ المسلمين الحديث الأكاديمي إلا نادراً، اللهم إلا إذا كان الكلام حول الشعر أو الموسيقى، أو المطبخ أو حول ثقافة "أوده" الإقطاعية المسلمة. ويتم عزف الألحان الأردية في دلهي وأوتر براديش، المنطقتين المهمّتين حيث أضعفَ متعصبو اللغة الهندية والهندوس الأشداء هذه اللغة. وتوجه الشعراء إلى عتبات قياصرة الأدب والأكاديميات بحثاً عن الرعاية الحكومية وبيع أشعارهم بأجرة زهيدة. وهم يفعلون الشيء نفسه في الغرب لنيل الجوائز المرموقة، وهذه

---

(1) Outlook، 30 أكتوبر 2001، راجع أيضاً التحليل في Gupta, V. S. Naipaul، الفصل 8.

(2) Ralph Russell, the Pursuit of Urdu Literature: A Select History (لندن – 1992) القسم القنصلي 16.

الحقائق لا يمكن إنكارها. وتعكس السطور التالية من "الاحتجاز" لأنيتا ديساي ليس فقط ألم الشاعر الضعيف المتلهف باللغة الأردية، ولكن قصة اللغة الأردية وآدابها.

"الشعر الأردي؟" تنهّد أخيراً، انحنى قليلاً إلى جانب، إلى ديفين، رغم أنه في الحقيقة لم يخاطب شخصاً وإنما خاطب مجرد اتجاه، كما بدا، "كيف يكون هناك شعر أردو ولم تبق لغة أردو؟ إنها ميتة، مندثرة. وإن هزيمة المغول على أيدي البريطانيين أوقعت على رأسها الشرك، وهزيمة البريطانيين على أيدي أهل اللغة الهندية شدتها بذلك الشرك، فالآن كما ترى جثتها ساقطة هامدة لا حراك فيها تنتظر الدفن"، ونقر صدره بأصبعه.

"لا يا سيدي، من فضلك لا تتكلم بمثل هذا" قال ديفين بلهفة، وظهر العرق على شفته العليا، "إننا لن ندع ذلك يحدث، ومن أجل ذلك يقوم مراد بنشر مجلته والمطبعة التي ينشرها فيها مختصة بطباعة كتب الأردو، يا سيدي. وصاحب المطبعة يستلم الكثير من طلبات الطباعة حتى اليوم. وكليتي، وبالرغم من أنها كلية صغيرة، كلية خاصة خارج دلهي، إلا أن فيها أيضاً قسم اللغة الأردية".

"هل تقوم بالتدريس هناك؟" تحرك جفنه المجعد مثل ما يكون لسلحفاة وحملقت عينه الصغيرة الحادة في ديفين كأنه ذبابة لذيذة.

تقلص ديفين في الاعتذار، "لا يا سيدي" أنا أدرس في. . ، في قسم اللغة الهندية، وحصلت على درجة في اللغة الهندية لأن. . . ."

ولكن الشاعر لم يكن يستمع إلى شيء، فقط يضحك ويبصق كلما يضحك بدون قصد، ونخرج من فمه النخامة.

وتكلم بصوت أجش وقال: أرأيت؟ ماذا قلت لك، وضع أصحاب حزب المؤتمر اللغة الهندية على القمة مثل الحاكم علينا، وأنت عبدها، وربما هي جاسوس وأنت لا تعرفها. أرسلوها إلى الجامعات لتحطيم كل ما بقي من الأردو ولصيدها وقتلها. وأنت تقول لي إنك تريد مني مقابلة لمجلة أردية. وإذا كان كذلك، فلماذا أنت تدرس اللغة الهندية؟ صرخ فجأة مركزاً بعينه الصغيرة مثل جفن السلحفاة على ديفيد التي أصبحت الآن رصاصة قاتلة.

"أنـا تعلمت الأردو في لكناو يا سيدي عندما كنت صغيراً وكان والدي مدرساً وباحـثاً ومحباً للشعر الأردي وهو الذي علمني هذه اللغة، ولكن توفي، وعندما توفي أخـذتني أمـي إلى دلهـي لنسكن مع أقاربها. وأرسلت إلى مدرسة قريبة وهي مدرسة كانـت اللغـة الهـندية فـيها لغـة وسـيطة، يـا سـيدي. . " وتلكأ ديفين أثناء التوضيح، "حـصلت على شهادتي في اللغة الهندية، يا سيدي، والآن أنا محاضر مؤقت في كلية لالارام لعـل في ميربـور، وهـذه وسـيلة عيـشي يـا سـيدي، وأنا متزوج ورب عائلة. ولكـنني حـتى الآن أتذكـر دورسـي في الأردو، وأتذكـر كـيف كان والدي يقرأ عليّ الـشعر، وإذا لم تكـن مـسألة كـسب القـوت فسوف. . فسوف. . ." هل ينبغي له أن يخبره عن تطلعاته؟ خربش على قطعة ورق وأخفاها بين طيات كتابه".

"آه، كـسب المعيـشة" اسـتهزأ الرجل العجوز بينما كابد ديفين مع خجله. "إن كـسب المعيشة يحتل الأولوية، أليس كذلك؟ ولماذا لا تختار تجارة الأرز والزيت إذا كنت تريد كسب المعيشة؟"

تحطم ديفين وتدلت كتفاه وغمغم قائلاً: "إنني مدرس فقط يا سيدي" " وعليّ أن أعمـل لكـي أعـيل عـائلتي، ولكـن الـشعر- الأردو، مـن الأمور التي يحتاج إليها المـرء، أريـد أن أخـدم اللغـة الأردية وأن أبدي تقديري لها، وأنا لا أستطيع خدمتها مثلما تفعل أنت.

ردّ العجـوز "أنت لا تبدو مؤهلاً لخدمة أي شيء، ناهيك عن ألحان الأردو". اكتـست صـوته نـبرة ممتعضة، أو ربما استيقظ الآن بشكل تام. وقام واقفاً وكأنه كان غافلاً حتى الآن. وقال آمراً: "اجلس هناك على ذلك المقعد، اسحبه قريبا مني أولاً، قـريباً هـنا بجـانبي، اجلس الآن، يبدو أنك أرسلت إلي لتعذبني، لتعرفني على أسوأ الـتجارب"، طـوى الألفاظ وقال بصوت بالغ الأناقة كأنه كان يقرأ مرتين وقال متألماً: "أنـا مـستعد للمعاناة، من خلال المعاناة سأكفّر عن ذنوبي" أنينا "ذنوبي كثيرة وكثيرة" وانتقل إلى سرير خشبي وكأنه أصيب بالألم[1].

سـأل رابينـدراناث طاغور في مقالة "تاريخ الهند" (1902): "هل الأضرحة المـزينة أو المـساجد الحجـرية تشكل تاريخ الهند؟". والحقيقة أننا جميعاً نحترم

(1) Anita Desai, in Custody (نيودلهي – 1994) من صفحة 42-44.

العبقـرية الإبداعـية التي أعطتنا هذه المعالم البارزة، ومثل تلك العبقرية لا يجوز كـبحها بـل يجـب أن تتـرك حرة للإبداع. فإن مدننا تفسح في المجال، على كل حـال، لـنجاح التقالـيد الثقافـية والدينـية المختلفة والمتعددة. ولذلك لا ينفصل المسلمون الـذين يقطنون الأماكن المقدسة الهندوسية عن كاشي وأيودهيا مدينة المعابـد الـواقعة في شـاطئ نهر سرجو، وعندما أصبحت أيودهيا – حوالي ستة أميـال مـن فيض آباد في شرق أوتر براديش – مركزاً هاماً للحج في القرن الثامن عـشر. وكانـت أهميـتها مـن جراء نشاطات نسّاك رامانندي بقدر ما كانت لرعاية أمراء أوده، وقام نواب صفدر جنغ (1739-1754)، ببناء وترميم معابد متعددة، وتـبرع بـالأرض لبـناء المعـبد الذي يعرف بهنومان غاري، وتصدق المسؤولون المسلمون بالهدايا للطقوس التي يقوم بأدائها الكهنة الهندوس[1].

وفي حـين يتم الاعتناء بالآثار البارزة مثل تاج محل وضريح همايون ومنار قطـب الـدين، تـواجه معظم المعالم إهمالاً خطيراً[2]. وذلك نتيجة لامبالاة نحو ثقافـتهم وتـاريخهم اللـذين يميـزان أهل جنوب آسيا وكذلك الاستهداف الديني المـتعمد. وكـان مؤسسو بلادنا يدركون أهمية التراث والمحافظة عليه. وبخلاف القـادة مـثل جواهـر لال نهـرو ومـولانا آزاد اللـذين شـغلا الماضـي ونفخا في المواطـنين روح الـشعور بالماضـي مـن خـلال أكثـر مـا يمكـن مـن الوسـائل الديمقـراطية، فـإن الأحزاب السياسية اليوم لا تعبّر عن أدنى اهتمام بتوفير محفز متعقل وصحي للمحافظة على هذا التراث.

---

(1) Peter van der veer, "God Must be Liberated! A Hindu Liberation Movement in Ayodha, Modern Asian Studies، المجلد 21، رقم 2-1987، صفحة 287، وأيضاً كتابه " The Concept of the Ideal Brahman as an Ideological Construct'، في Gunter D. Southeimer و Herman Kulke (مؤلفين)، Hinduism Reconsidered (نيودلهي – 1989) من صفحة 71-77.

(2) Sunil Kumar, The Present in Delhi's Past، (نيودلهـي – 2002)، Rakhshanda Jalil، Invisible City: The Hidden Monuments of Delhi (نيودلهي – 2008).

وبشكل عام، يهمّش التاريخ الإسلامي وتُغفل الشخصيات الإسلامية عمداً، ومع ذلك قد يجد أكبر أو دارا شكوه مكاناً في الكتب الدراسية المتسمة بالأفكار الهندوسية المتعصبة. وكتب مجيب في السيرة الذاتية الموجزة للملك أكبر "ولأجل تقدير عظمة عقل عظيم يجب علينا أن نتسلح بأكبر قدر من سعة الخيال والعاطفة"[1]. ونحن لم نثبت سعة قلوبنا، قبل مدة كانت كرناتكا حلبة نقاش حاد حول السلطان تيبو، إحدى الشخصيات البارزة في القصص الأسطورية والكتابات التاريخية لشبه القارة. وفي أوائل عام 1990 طالب حزب بهارتيا جاناتا (الهندوسي المتطرف) المحكمة بإصدار أمر لحظر البث التلفزيوني لمسلسل بعنوان "سيف السلطان تيبو". واحتج المشتكون بأن المسلسل يقدم السلطان تيبو بعين العطف حاكماً علمانياً بدلاً من المسلم المتعصب المضطهد للهندوس كما هي صورتهم المتخيّلة عنه. وروّج نشطاء سانغ بريوار (أحزاب هندوسية متطرفة) الحجة نفسها للحطّ من قدر الاحتفالات التي أقيمت برعاية الحكومة في ذكرى مرور 200 عام على شهادة تيبو. وهكذا تم رسم خطوط المعارك بين أولئك الذين أصروا على أن "نمر ميسور" كان شهيداً من أجل الاستقلال وبين أولئك الذين يصفونه كمسلم مستبدّ ومتعصب.

ومهما كان الحافز وراء مشاعر الاستقطاب، لا يمكن إنكار حقيقة أن حاكم ميسور عيّن عدداً كبيراً من الهندوس في الوظائف العليا، وأقر منحاً كبيرة من الأرض بلا إيجار لبناء المعابد، وقام برعاية مواقع الحج بما في ذلك ماث (مكان مقدّس في سرينغيري)، وكتب إلى السوامي (الرجل القديس) للدعاء لانتصاره في الحرب ضد جيوش العدو التي غزت بلادنا وضيقت الخناق على رعايانا. وفي الحقيقة مدّد تيبو رعايته لبناء معبد شامخ في سيبي، ومبادراته

---

(1) Mohammad Mujeeb, Akbar (نيودلهي – 1969) صفحة 66، The Indian Muslims (لندن – 1967) من صفحة 264 – 265.

تُكـذب الفكرة الشائعة بأن الهندوس ولكونهم مجرد هندوس قد عانوا التمييز أو الاضطهاد على يديه[1].

قـبل 1860 لم يكـن هـناك هوية هندوسية أو سيخية أو مسلمة قابلة للتمييز الـتي يمكـن أن تجـرد مـن الظـروف المعيـنة للأحـداث الفردية أو المجتمعات المعينة، ويبدو أن موقف تيبو كان يؤكد على ذلك.

وفي الـوقت نفـسه، ليس من سبب لرفع تيبو إلى مرتبة الصوفي أو إعطائه مكاناً مقدساً في الضمير القومي. وقد دفعته طموحاته الإقليمية لا الشعور القومي إلى الـتحالف مـع الفرنـسيين ضـد الـبريطانيين. وكـان بـدون شـك كـريماً تجاه الهـندوس ولكن ذلك لا يجعله ليبرالياً أو علمانياً في عصر لم يكن فيه لمثل هذه المـصطلحات معـنى أو كانـت ذات معان قليلة. ويتطلّب التحليل المحايد وضع تيـبو ضـمن سـياق العقود العاصفة المضطربة من القرن الثامن عشر في الجنوب وفي شـبه القـارة بـشكل عـام. يـتحدث الـناس أحـياناً عـن "قرار التاريخ" وعن "فلـسفـة الـتاريخ". وطـبقاً لجي. بي. غوتش (1873 – 1968) المؤرخ البريطاني الـذي تخـرج في كامـبريدج، لـيس هناك من قرار متفق عليه، بل قرارات فردية فقـط، ولـيست هـناك فلـسفة مـتفق عليها، بـل فوضـى من العقائد المتعارضة فحـسب. ومازلـنا بحاجـة إلى تطوير منهج تعليمي يستطيع أن يؤسّس وجهة نظر نهائية حول الأحداث والشخصيات التاريخية.

وأمـا في مـا يتعلق بالهند الحديثة، فيُصوّر سيد أحمد خان (1817-1898) أحـد أبـرز الشخـصيات العامة المستنيرة في عصره تقريباً، كشرير وخطير بسبب كـرهه لمنظمة المؤتمر، ولم يكن هناك مثل هذه الملاحظات ضد الأمراء الحكام

---

(1) Mohibbul Hasan, History of Tipu Sultan (كلكتا – 1997): Kate Brittlebank, Tipu Sultan's Search for Legitimacy (نيودلهي – 1997)، C. A. Bayly, Indian Society and the Making of the British Empire، (نيودلهي – 1987).

والإقطاعيين وبعض المصلحين الاجتماعيين الذي نشروا السمّ ضد المنظمة نفسها. تسمى في دلهي أماكن عامة رئيسية مثل محطة حافلات كشميري غيت الكبيرة والمنتزهات والطرق والملاعب العديدة باسم اقطاعيين في أغلب الأحيان وليس باسم شخص مثل حكيم أجمل خان (1963-1928) والدكتور مختار أحمد أنصاري (1880-1936) اللذين يعتبران أفضل مثال لتقاليد الهند المركبة والوطنية المتفانية. ولا تنتهي اللامبالاة وحتى الرفض العنيد لإعادة الاعتبار للشخصيات الإسلامية البارزة عند هذا الحدّ، فإنه لم يتم حتى تسمية ممر في المدينة القديمة باسم شخصيات عصر نهضة دلهي مثل روائي الأوردو المولوي نذير أحمد (1831-1912) والمؤرخ المولوي محمد ذكاء الله (1832-1910). وأما تذكار ميرزا محمد إسماعيل (1883-1959) الذي تقلد منصب ديوان ميسور (1936-مايو 1941) الذي قام بتخطيط وإنشاء حديقة بريندا فان والمشاريع العامة فما زال باقياً ولكن بشكل ضئيل. ولا يتم إحياء ذكرى هذه الشخصيات إلا من قبل بعض المؤسسات الإسلامية أو يتم وضعها في مجال منفصل للبحث بعيداً عن المجالات السائدة. كما ذكر ذلك سونيل كومار في كتابه "حاضر ماضي دلهي":

> **عملية تبديل أسماء المواقع بأسماء أفراد من التاريخ الهندي كانت لحظة توسعية تذكيراً للتنويع الكبير في اختيار الأبطال، أشوكا وتين مورتي وأورنغزيب وشيفاجي الذين تم وضعهم جميعاً داخل دلهي. وفي المزاج الخائف لما بعد الاستقلال للبحث عن هوية وطنية أصلية واعتماد ذاتي كان لابد للسلسلة التاريخية لأزمة الشعب الهندي من أن تمحو ذاكرة "الأجانب" الذين أفسدوا استقلال البلاد.**

ومع الحشود المكتظة تشكل الأجزاء القديمة في دلهي منظراً غريباً، فينتمي جامع مسجد ومطعم كباب كريم إلى مكان آخر، وتؤشر كلية مولانا آزاد الطبية الواقعة في شارع بهادور شاه ظفر إلى حدود ما بين الحداثة وعالم يذكّر بالقرون الوسطى، وإذا أراد أحد فيمكن أن يمدد خط الحدود إلى نقطة تحول جامع مسجد. وأحياناً تُغنى أغاني صلاة الميت لثقافة دلهي التي أصبحت ضائعة.

وأما استحداثات "مشاعرة دلهي الأخيرة" لفرحت الله بيع فسيجذب نخبة دلهي إلى مركز الهند الدولي. ونسمع أحياناً احتجاجاً عاماً على الحالة البشعة لبيت غالب في بيليماران، ولكن غير المتعاطفين يعتبرون العالم (المنطقة) وراء بوابة دلهي أو خوني دروازه "دار حرب" داخل "دار السلام". ويضيف نيراد تشودري، المستنير المزعوم بافتخار: كلما أرى في شوارع دلهي امرأة مسلمة في الحجاب، أخاطبها في خيالي: "يا أختاه، إنك رمز لطائفتك في الهند، وإن جسد المسلمين بكامله داخل حجاب أسود"[1].

يتمّ التطرق إلى مسألة بناء الأفكار النمطية في القصص القصيرة الأردية والهندية، على سبيل المثال أعمال عصمت شوغتائي (1911-1991) وبرنيت سينغ (ميلاد 1939) وعبد لبسم الله (ميلاد 1949). وفي مجموعة "كافر" يبرز الإجحاف الموروث للطفلة الراوية في اعتقادها أن جميع الهندوس سيذهبون إلى الجحيم. وفي "الببغاء الكافرة" يحتضن الراوي المتعاطف حيناً والمدرك حيناً آخر وبدون أي أثر للوعي الذاتي للفكرة النمطية بأن المسلمين مؤيدون طبيعياً لتعدد الزوجات وممارسون لعدد من الرذائل الأخرى. وفي "الضيف إله" يتغير بشكل مثير موقف زوجين مضيافين عندما يكتشفان بأن ضيفهما مسلم بدلاً من أن يكون براهمانياً[2]. وعلى كل حال، هناك فجوة بين مثل تلك الحالات وحقيقة الحياة التي يعيشها الرجل المسلم أو المرأة المسلمة.

ولن نجد الفجوة أوسع مما هي في تصوير السينما الهندية صور الحياة ذات الرفاهية التي ترتبط بالحكام في القرون الوسطى، نموذج الانحطاط والفكرة الشائعة للراحة المكتسبة، "جميع ما ذكر أعلاه اشتق من رؤية متخيلة جزئية من مدينة لكناو النوابية التي تستذكر بحنين كمعقل للثقافة الإسلامية المحصورة،

---

(1) Chaudhuri, the Continent of Circe، صفحة 235.

(2) Hasan and Asaduddin, Image and Representation، صفحة 13.

ثقافة النخبة الناطقة باللغة الأردية[1]. وفي مرحلة ما كان الهندوس والمسلمون يصوّرون إما كتوأمين أو أخوة في العائلة، وكان هذا موضوعاً متكرراً في عدة أفلام وكان غالباً ما يظهر المسلمون بصورة "طبيعية" إذا جاز القول.

أصبح الانسجام الطائفي نوعاً من الصورة المتميزة في عدد كبير من أفلام الخمسينات والستينات من القرن الماضي[2]، وفي العقود اللاحقة لم تصبح هذه الاتجاهات معاكسة كلياً فحسب، بل اتجهت أكثر نحو تصوير هيمنة هوية المسلمين من المنظور الأغلبي، وفي الحقيقة يمثل المسلمون "الآخرين" كما تم تعريفهم من قبل أغلبيتنا. وباعتبارهم كتلة مشوهة يبرزون تدريجياً كما تمثلهم الأفكار النمطية بالإشارات المقبولة والواضحة المعالم من الخطاب، والمظهر واللباس والممارسة الاجتماعية والدينية[3]، مارس بعضهم وبالأخص م. س. ساتيو وشيام بينيغال ومهيش بهت مساراً مختلفاً. على سبيل المثال فيلم "دهوكا" من إخراج "بهت" يحمل أصداء عصرنا، وهو قصة شرطي مسلم هندي يتعامل بعدالة مع ثورات غضب الهندوس والمسلمين.

وتعرض أطروحة دكتوراه "نور النساء ميشلاي" الاستمرارية في بناء وتمثيل الصورة الإسلامية في هوليوود، وأيضاً الرابطة بين صناعة السينما وعالم الجرائم

---

(1) Mukul Kesavan, Urdu, Awadh and the Tawaif: The Islamicite Roots of Hindi Cinema، في Zoya Hasan (ed.) Forging Identities: Gender, Communities and the State in India (نيودلهي – 1994)، صفحة 251.

(2) Shyam Benegal, Secularism and Popular Indian Cinema in A. D. Needham and Rajeshwari Sunder Rajan (eds.), The Crisis of Secularism in India (نيودلهي، 2007)، صفحة 230-231.

(3) Fareed Kazmi, Muslim Socials and the Female Protagonist: Seeing a Dominant Discourse at Work in Needham and Sunder Rajan, The Crisis of Secularism، صفحة 239. والتعليق: تملأ أفلامنا باسم الوطنية بالحوارات المتسمة بمعاداة المسلمين وتصوير المسلمين الهنود محدد في تمثيل رجل يلبس قلنسوة للصلاة ويمضغ التنبول ويعمل السوء لأمته، Rana Siddiqui, Riding on Terror?، هندو، 24 أغسطس 2007.

ونمو سياسة الأفكار الهندوسية. وتخلص الأطروحة إلى ملاحظة مؤسفة "تصور أفلام ما بعد 1980 المسلمين كخسيسين يمكن لهم ممارسة العنف الطائش، وتنتقد الأفلام الأخيرة ممارستهم وعلاقاتهم الخاصة وأحيانا تصورهم كأثرياء عبر الوسائل غير الشرعية. وكل هذه التمثيلات تستثنيهم من أن يكونوا مواطنين جديرين بالاعتبار في البلد"[1].

وبالتأكيد تعزز وجهة النظر هذه الكليشيه المتكرر غالباً حول ولاء المسلمين للخارج، ويصف خالد محمد، ناقد الأفلام الحوار العدواني في فيلم "بهيجا فراي" حديث الإنتاج بأنه "مخز"، حيث يقول الحوار: "إنك تأكل من هنا وتنجذب لهناك (باكستان).

وإذا أراد أحد أن يشعر بتأثير ردة الفعل هذه، فعليه أن يأخذ في الاعتبار ردة الفعل على استلام دليب كومار جائزة "نيشان الامتياز" الباكستانية في مارس 1998، وحتى قبل مغادرته إلى إسلام آباد تساءلت منظمة شيف سينا حول ولائه للبلاد. فهو أضحى ضحية لمرة أخرى للجرح المفتوح الذي تسبب بالتقسيم في شبه القارة غير المقسمة[2].

يفحص أدوارد سعيد في كتابه "تغطية الإسلام" كيف "تحدد وسائل الإعلام والخبراء رؤيتنا لبقية العالم" من خلال تغطية وسائل الإعلام الأمريكية لحصار السفارة الأمريكية في إيران عام 1981. والنصوص المكتوبة بعد أعمال أدوارد سعيد لها اتساق مستمر في تمييز المواضيع والعناوين الانتقاصية نفسها في ما

---

(1) Noorel-nissa Sultanali Mecklai, Abrogated Identity: Muslim Representation in Hindi Popular Cinema (أطروحة الدكتوراه غير المطبوعة، جامعة ايديث كوان، استراليا الغربية- 2006).

(2) Bunny Reuben, Dilip Kumar: Star Legend of Indian Cinema (نيودلهي – طباعة 2005) صفحة 459.

يتعلق بالإسلام[1]. وفي الهند من خلال شرعنة المفاهيم الشعبية الخاطئة[2] تدعم وسائل الإعلام المطبوعة والإلكترونية أوساطاً هندوسية معينة عبر تأييدها الأيديولوجي لتأطير قومية هندوسية عسكرية[3].

اشتركت الصحف في الستينات والسبعينات في القرن الماضي في أفكار الصحفيين الذين ورثوا إجحاف جيل ما قبل التقسيم، وبرز غيريلال جاين محرر "تايمز أوف إنديا" خلال الفترة من 1978-1988 كأحد الصحفيين الثقافيين المعدودين المؤثرين في الرأي الشعبي، إنه مثال دقيق عن القوميين الهندوسيين بعدة طرق. ولكن نادراً ما تعرض للانتقاد لكونه معارضاً رجعياً لليبرالية وذلك لأنه كان صحفياً مشهوراً، وهو ينتقد المسلمين بمرارة من دون قيود وبشكل مفرط. فهو قارب المجتمعات الإسلامية من خلال منظوره التمييزي الخاص بدلاً من مجموعة أفكارهم الفنية وكفاحهم، على سبيل المثال، كان رأيه المعلن يتمثل في أن المسلمين بخلاف الهندوس، عاجزون عن إثبات أنفسهم كأكفاء حتى في ظلّ الحوافز التي أتيحت لهم خلال الاستعمار البريطاني. وحسب رأيه فإن انتصار الأفكار الهندوسية فقط يمكن أن يساعد على خلق بيئة تلزمهم المحاولة للتغلب على القصور الذاتي الذي يفرضه العلماء[4].

---

(1) Edward Said, Covering Islam, How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World (نيويورك–1981)، راجع أيضاً Elizabeth Poole, Media Representation of British Muslims: Reproting Islam (لندن – 2002) حول كيف تم بناء معرفة الإسلام وتعميمها.

(2) Sabina Kidwai, Images and Prepresentations of Muslim Women in the Media 1900-2001، في Zoya Hasan and Ritu Menon (eds.) In a Minority: Essays on Muslim Women in India، (نيودلهي – 2005) صفحة 392.

(3) Rita Manchanda, Militarized Hindu Nationalism and the Mass Media: Shaping a Hindutva Public Discourse، في John McGuire and Ian Copland (eds), Hindu Nationalism and Governanc; Victoria L. Farmer, 'Mass Media: Images, Mobilization and Communalism in Ludden, Contesting the Nation.

(4) Girilal Jain, The Hindu Phenomenon (نيودلهي – 1994) صفحة 107.

وهناك العديد من الأمثال الأخرى في كتاباته من النوع الديماغوجي الذي يعطي انطباعاً بأن الحضارة الهندوسية/الهندية قد تم تقويضها من قبل الحكام المسلمين. وكانت عظمة حركات الإصلاح في القرن التاسع عشر في البنغال ومهاراشترا موضوعاً يتعلق بالعقيدة لدى غيري لال جين وكان يبحث عن الاتجاهات المماثلة في الإسلام الهندي. ولم يمتلك من التدريب العلمي أو المهارة ما يجعله يكتشف الاتجاهات الليبرالية. وكان يزعم ببساطة بأن النخبة الهندوسية الصاعدة ربطت نفسها بالحضارة الغربية المهيمنة واتخذت الطريق إلى الحداثة والتقدم، بينما وجه المسلمون أنظارهم إلى الماضي الذي تستحيل عودته[1]. وكتب إدوارد سعيد: "إن الآلهة التي تفشل دائماً تفرض على المثقف في النهاية نوعاً من اليقين ووجهة النظر الكلية والمستمرة عن الواقع الذي لا ترى فيه إلا الأتباع والأعداء"[2].

لا تظهر كتابات غيري لال جين أيّ تقدير للمجتمعات الإسلامية الماضية أو الحالية. ومثل نيراد تشودري ونايبول، ليس لديه إلمام بالتاريخ لدى اقتباسه بعض الآيات القرآنية. ويستخف "غالب" بعلماء الدين لادعاء الحكمة الخاصة لأنفسهم ولأصدقائهم، ويسخر أكبر إله آبادي (1846-1921)، الشاعر، من نوع الإفتاء الذي يقومون بمزاولته، ويستمر الكتاب التقدميون في تفنيد تلك القوة المتمثلة في أرديتهم الطويلة التي تخفي بالنسبة إليهم شر الاستبداد.

كتب عدد من معاصري غيري لال جين، رغم كونهم غير اختصاصيين في مجال الإسلام، بعطف أكبر بكثير وبشكل أشمل[3]. وقد زرعوا عمداً وجهة نظر علمانية واضحة نمت نتيجة لردة فعل ضد التقسيم. وسواء كان بسبب التهكم أو

---

(1) تايمز أوف انديا، 16 مارس 1993.

(2) Edward W. Said, Representations of the Intellectual (نيويورك، 1996) صفحة 121.

(3) أجيت بهاتاشارجي، بران تشوبرا، شيام لال، ايندر ملهوترا، فرانك موريس، منوهر مولغاوكر، كولديب ناير، م. شالاباتي راو، س. نيهال سينغ، خوشوانت سينغ وبي.جي. فرغيس.

الاقتناع، رأوا العلمانية علاجاً وحيداً للشرور الحقيقية المفترضة للديمقراطية، وقد تفاوتت وجهات نظرهم، ولكنهم استلهموا التزام جواهر لال نهرو بالتفكير الليبرالي والفكر العقلاني. وبالإضافة إلى ذلك فقد حول الدستور العلماني طريقة تفكيرهم، واعتبروه في أكثر من مرة ثورة عظيمة ختمت عهداً وفتحت عهداً جديداً. وكتب فرانك موريس، الواقعي الصارم، أن رئيس الوزراء يبعد نفسه ويعلو عن زملائه المباشرين، وتكون مشاركته الرئيسية مع البلاد من خلال جماهيرها الواسعة، مع الذين يرغب في الاجتماع بهم والتحدث إليهم[1]. وقد كتب أخيراً ايندر ملهوترا، الذي كان محرراً بجريدة "تايمز أوف إنديا"، أن الهند تعتبر أفضل البلدان لأن نهرو عاش فيها، ومهما طالت المدة التي ولد فيها الأطفال خلال اليوبيل الألماسي، فإنهم لن يروا أحداً مثله[2]، ولقد احتفى هؤلاء بشجاعة نهرو وإبداعه وروحه الاستقلالية.

ويذكرنا بيتر غيل أن المؤرخ يجب عليه أن يهتم بموضوعه من أجل مصلحته الخاصة. ويجب عليه أن يتصل بالأشياء كما هي، ويجب أن يهمه الناس وتقلبات أقدارهم[3]. وهناك مشكلة من نوع آخر مع أرون شوري: وهي مشكلة التفريق بين المؤلف/الصحفي وبين السياسي الذي احتل مكاناً وزارياً في حكومة تحالف بقيادة حزب بهارتيا جاناتا[4]. وتتركب مشكلته من الطموح والمصلحة الشخصية التي ترتبط بالمثالية.

---

(1) Frank Moraes, Jawaharlal Nehru: A Biography (نيويورك، 1956) صفحة 478.

(2) Inder Malhotra, Nehru`s Luminous Legacy، في Ira Pande (تحقيق) India 60 (نيودلهي، 2007) صفحة 32.

(3) Pieter Geyl, Debates with Historians (The Hague، 1955) صفحة 201.

(4) أسس بهارتيا جانا سانغ عام 1955 مشروعه السياسة من النزاعات حول برامج الحزب إلى معركة عظيمة للدفاع عن المركز الثقافي للأمة، معركة يتحد فيها أولئك الذين يؤمنون باتحاد المجتمع الهندوسي وتكامله ضد قوى الاسلام. ولذلك اعتبرت العلمانية كتعبير ملطّف لسياسة استرضاء المسلمين. وكتب م.س. غولوالكر، إن "خطر المسلمين ازداد مئات الأضعاف بعد انفصال باكستان. وحتى اليوم، فإن المسلمين إما يعملون في الوظائف حكومية أو يعملون خارج البلاد. ويشاركون بشكل متطرف في مؤتمرات ضد الوطن".

وشـوري كمـناقش محترف وبارع ضحية لنظامه الخاص، يكشف إجحافه مـن خـلال الفتاوى والوثائق التي يجمعها من الأرشيفات الوطنية الهندية لتشويه سمعـة المـسلمين والمسيحيين والداليت والشيوعيين[1]، فاستنتاجه بأن الحضارة الهندية واجهت انحطاطاً بسبب الحكم الإسلامي وفرط التعصب الديني والشرور الأخـرى يعتـبر مـن أطـروحاته الثابتة. ولاحظ بأن الإسلام – منذ قرون - حيثما حكـم كـان في الحقـيقة، تدنيـسياً وخائـناً لدراسة وتطوير وترويج ما هو جوهر الحياة للناس[2]، إنه يتجاهل كلياً البيروني (937-1048)، وبلبل الهند أمير خسرو (1256-1325)، ملـك محمـد جائـسي (توفي بعد 1570)، وأبو الفضل (1551-1602)، راسـخـان، وعبد الرحيم خان خانان (1556 – 1627)، ودارا شكـوه (1615-1656) والـشعراء والكـتاب الآخـرين الـذين كتـبوا أناشـيد الشكر لآلهة الهندوس أو ترجموا النصوص السنسكريتية إلى اللغة الفارسية[3].

وحـول هـدم المسجد البابري، صرح شوري بأن الأيدي التي قامت بهدم المـسجد بالطـبع كانـت بالتأكـيد أيـدي الذين تجمعوا هناك. ولكن تلك الأيدي دفعهـا عـنادنا المألوف[4]. ويبدو التلميح إلى العلمانية رائعاً إلى حدّ أنه لا يمكن دفعـه إلى الأمام بجدية، معظم معلومات وأرقام شوري الضخمة والمنظمة بعناية تحمـل المنطق الأعوج الذي يستخدمه مع التناقضات المتأصلة ومتاهة التضارب والنوعية الرديئة لكتابة التاريخ.

---

(1) Mitsuhiro Kondo, Hindu Nationalists and Their Critique of Monotheism: the Relationship between Nation, Religion and Violence، في Mushirul Hasan and Nariaki Nakazato (eds.)، The Unfinished Agenda: Nation-Building in South Asia، دلهي، 2001): Jacques Waardenburg (تحقـيق)، Muslim Perception of Other Religion: Ahistorical Survey (نيويورك، 1999)، الفصل 3.

(2) Arun Shourie، A Secular Agenda (دد، 1993)، صفحة 19.

(3) Annemarie Schimmel, Islam in the Subcontinental (Leiden, 1980) صفحة 1.

(4) Arun Shourie, Indian Controversies: Essays on Religion in Politics (نيودلهـي، 1993) صفحة 9.

الدراسة البحثية لا يجب أن تكون مصممة أو أن تصاغ لخدمة بعض الأغراض غير العلمية سواء كانت دينية أم وطنية أم أيديولوجية. والصحفيون، كبقية البشر، لهم الحق في اعتقاداتهم، ولكن يجب ألا يحرفوا دراساتهم حتى ولو كانت مهمة. وهناك افتراض أن مهمة الصحافة المطبوعة ليست تعريف الكلمات ولكن اكتشاف الحقيقة. وأرون شوري كمؤيد قوي للديمقراطية الغربية ووزير بارز في التحالف الديمقراطي الوطني، لم ينبس أثناء المذبحة المدبرة في غوجرات ضد المسلمين، ولو بكلمة واحدة، وهذا الخطأ كان أكبر من أي خطأ عرضي. وكان مرتبطاً بعناصر أساسية لسلوكه وموقفه من الأقليات عموماً. وبسبب صمته صدقت شهادته الأخلاقية التي تبررها تصريحاته بأن الحقيقة والحق يجب أن يسودا وإذا اقتضت الضرورة فيجب فرضهما بالقوة.

يعترض البعض على رأي أرنولد توينبي حول ماهية الحقيقة التاريخية أصلاً، وما هي قيمتها وكيف يمكن التصرف بها[1]، ولا يستطيع أحد أن يصبر إلا أن يطبقها على أعمال شوري، وهو مؤلف عدة كتب في التاريخ، يستخدم الحقائق التاريخية بشكل انتقائي لتعزيز ميوله الأيديولوجية[2].

وإن فوز حزب بهارتيا جاناتا في انتخابات عام 1991 أظهر في مقدمة الجبهة بعض المعلقين الأكثر صراحة مثل سوابان داسغوبتا وشاندان ميترا، وهما خريجا الجامعات البريطانية وواجها جميع الاحتجاجات والانتقادات ليست مع الحجة أو الإقناع، بل مع المناشدة القاطعة للأفكار الهندوسية. ففي كتاباتهما وأثناء ظهورهما في التلفزيون انتقدا المادة الـ 370 من الدستور المتعلقة بكشمير بشكل دوري وأصرّا على القانون المدني الموحد[3]. إنهما يؤمنان بالنزاع الأبدي

---

(1) Debates with Historians, Geyl, صفحة 166.

(2) راجع، على سبيل المثال، الفقرات الختامية في كتابه Worshiping False Gods: Ambedkar and the Facts Which Have Been Erased (نيودلهي، 1997)، من صفحة 638-639.

(3) تحافظ المادة المذكورة على الحكم الذاتي لولاية جامو وكشمير، ويوجد خيار القانون المدني الموحد في "الدليل السياسي للولاية"، إلا أنه لم يوضع موضع التنفيذ بسبب معارضة الأقليات الدينية، خصوصاً المسلمين، راجع شوري، A Secular Agenda، من صفحة 122-137.

بين الهندوس والمسلمين كموضوع للإيمان، الفرق الوحيد بينهما وبين نيراد تشودري أن استنتاجات الأخير معتمدة على ملاحظات جاهزة حول تاريخ الهند، بينما سوابان داسغوبتا مع خلفيته التروتسكية، وشاندان ميترا متسلحان بشهادة الماجستير في الفلسفة من أوكسفورد يعتمدان كثيراً على تخيلاتهما ويجادلان نظرياً ويستنتجان من المقترحات الدوغماتية لـ ام. اس. غولوالكر (1906- 1937) الكاهن الأكبر لحماية RSS[1]. ولذلك من السهل استجواب طريقتهم ومنطقهم واستنتاجهم وكل شيء لأن لهم مساهمات في تمهيد الطريق للانتصار القصير الأمد.

ومقتبساً من القديس جيروم صرّح الروائي الإنجليزي توماس هاردي (1840-1928) في ملاحظته التوضيحية لـ "تيس" إذا كانت أخرجت الإساءة من الحقيقة، فمن الأفضل أن تخرج الإساءة من أن يتم إخفاء الحقيقة[2]. وبالنسبة للكتاب الذين يشتركون في هذا الرأي فإن هجمات 9/11 على مركز التجارة العالمي والعنف الإرهابي بشكل خاص والهجوم على مبنى البرلمان في نيودلهي في 13 ديسمبر 2001 قد ساعد على ربط الإسلام بالإرهاب. وبالرغم من أن ممارسة الإرهابيين المسلمين العنف ضد الدولة القومية الهندوسية تعتبر الوجه الآخر لخطابات RSS وحزب بهارتيا جاناتا حول الحاجة لحماية الأمة من

---

(1) ينصح سوبان دساغوبتا (انديا توداي، 18 سبتمبر 2000) مسلمي الهند ألا يتراجعوا إلى "غيتوات أصولية تعيش على التمويل الخارجي". فعلى افتراض منه أن معيار الوطنية يتحدّد بالولاء لحزب بهارتيا جاناتا، فهو يتوقع منهم أن يصوغوا علاقة عمل مناسبة مع ذلك الحزب. ومن دون الإشارة إلى الجذور التاريخية لجفائهم، يحذرهم من النتائج الوخيمة للاغتراب. ويوبّخ هذا المعلق الصحفي بلهجته المريرة المعتادة الملالي والحداثيين على حدّ سواء بسبب نفورهم المتأصل حزب بهارتيا جاناتا. ويبلغ عنف تأنيبه الذروة حين يقارن السياسيين المسلمين التافهين في ذلك الحزب بآزاد وعبد الغفار خان ورفيع أحمد القدوائي (1894 – 1954) وهذا ما يزيد الطين بلة.

(2) Ralph Russel, Aziz Ahmad, South Asia, Islam and Urdu في كتاب Milton Israel and N. K. Wagle (eds.), Islamic Society: Essays in Honour of Professor Aziz Ahmad (نيودلهي)، 1983)، ص 67.

أعدائها المسلمين، إلا أن التطورات العالمية ما بعد أحداث 11 سبتمبر شكلت حملتهم العنيفة ضد "العدو من الداخل"[1].

ولكن ليس الجميع في وسائل الاعلام، قديماً وحديثاً يتصرفون بالطريقة نفسها، فبالنسبة إلى هؤلاء ما زال الدستور مثل الكتاب المقدس، ونهرو وهو الرجل الذي حقق مبادئه. وأوضحت الأصوات الأكثر عقلانية الفكرة وراء الوحدة في التضارب بطريقة كاملة، وقدمت نماذج وحالات الطوائف والطبقات المختلفة لتعيش معاً بانسجام، وعادت الأفكار الأساسية حول الديمقراطية العلمانية، وقام المحررون والمراسلون بحماية إطار العمل الديمقراطي النهروي المؤسساتي والأيديولوجي من الهجوم[2].

وهناك قائمة طويلة ومؤثرة في وسائل الإعلام بقيادة أجيت بهاتاشاريا، المحرر السابق والمعلق، وبرافول بيدواي، المعلق، وبران شوبرا، محرر صحيفة ستيتسمان لسنوات طويلة، وهريش كهاري، محرر جريدة هندو، وكولديب نير، الخبير المتحمس للسلام بين الهند وباكستان، وأن. رام، محرر جريدتي هندو وفرونت لاين، وفير سانغوي محرر هندوستان تايمز، وفينود مهتا محرر آوتلوك، ودليب بادغوانكر، المحرر السابق لتايمز أوف إنديا، وماليني بارثاسارتي، المحررة السابقة لجريدة هندو. وقد كشفت مجلة آوتلوك النقاب عن تواطؤ الشرطة خلال المذابح التي ارتكبت في أماكن مختلفة بولاية غوجرات، وفي الوقت نفسه قام راجديب سرديساي، وكان آنذاك في قناة NDTV (تلفزيون نيودلهي) بإظهار التقاليد التحررية العلمانية للمؤسسات الإعلامية. والقضية التي تحتاج إلى تقصٍ عميق هي هل تشترك "الطائفية"

---

(1) Paula Charkravarty and Srinivas Lankala, Media, Terror and Islam: The Shifting Landscape and Culture Talk in India، في Amrita Basu and Sripu Roy (eds) Violence and Democracy in India (كلكتا، 2007)، ص 176.

(2) المصدر نفسه، صفحة 193.

و"العلمانية" في تقديم التقارير اليومية إلى القومية الهندوسية ثنائية الرأس بشكل غير مقصود؟[1].

وبصورة مثالية، كان على المؤسسات العلمانية أن تقدم ليست تعقيدات التاريخ فحسب بل أن تقاوم أيضاً تحولها إلى التصنيف الديني البسيط لملاءمة النهايات التحزبية الضيقة للحاضر، ولم تتمكّن مراكز التعليم العالي لدينا من أن تظهر بعض الاهتمام بتقديم تاريخ الإسلام في المنهج، وأن تقدم إمكانيات للتعاون بين مجالات الدراسة على أوسع نطاق، ويدرس المعلمون تاريخ الهند في القرون الوسطى من دون معرفة اللغة الفارسية التي من شأنها أن توفّر النصوص الرئيسية وتعزز النضج لفهم العلاقة بين التاريخ والنزاعات المعاصرة وهي علاقة ليس من الضروري أن تكون آلية.

وقد ساهم انقراض اللغة الأردية الافتراضي في تعميق الأزمة في دنيا العلم. ولا تشكّل منطقة غرب آسيا جزءاً من المواد الدراسية التاريخية في جامعة جواهر لال نهرو رفيعة المستوى في نيودلهي، فالدراسة حول هذه المنطقة ومنطقة آسيا الوسطى ناقصة إلى حد مثير للأسف. والتاريخ الإسلامي الذي يعدّ من مواد التخصص في جامعة كلكتا، لا يُدرّسه في معظم الأحيان المدرسون المؤهلون المهرة في اللغة العربية أو الأردية، والدراسات الإسلامية التي تحافظ عليها جامعة "عليغره" الإسلامية والجامعة الملية الإسلامية انحسرت إلى علوم المذهب السني. وقد ضعف المجلس الإيراني في كلكتا، وقد تناقص عدد القراء في مكتبة "خدابخش" في "باتنا"، ومكتبة "مولانا آزاد" في "عليغره"، ومكتبة "رضا" في "رامبور" (أوتر براديش) إلى قلة قليلة. وباختصار، ليس للطلاب الخريجين حافز لاكتشاف الماضي الإسلامي. ونتيجة لذلك، اندفعوا – رغبوا أم أبوا – إلى الالتحاق بمراكز البحوث والتدريس في الخارج. وسواء كان سبب

---

(1) Paula Charkravarty and Srinivas Lankala, Media, Terror and Islam: The Shifting Landscape and Culture Talk in India، في Amrita Basu and Sripu Roy (eds)، Violence and Democracy in India (كلكتا، 2007)، صفحة 193.

ذلك سحر الدولار الأمريكي الهش أم توافر مراكز البحث الأكاديمي الآمنة والحيوية، فإن استنزاف العقول، بكل ما في الكلمة من معنى، خسارة جسيمة لنا وقد تكون مكسباً للآخرين.

الخاتمة

بيّنت بالتفصيل في أعمالي السابقة كيف قدّم علماء الدين الإسلامي والمروجين له صوراً انتقائية للإسلام والمسلمين بغية الحصول على بعض التنازلات من الحكومة البريطانية في الهند. وركز العلماء انتباههم بوجه الخصوص على حالة عدم الأمان والتعصب بين متبعي الأديان المختلفة، ولكنهم لم يفعلوا إلا القليل لتحسين ظروفهم في هذا العالم. واتخذ الاعتذاريون المسلمون كل شيء يمكن اتخاذه من الغرب ولكن انتقدوا الثقافة والحضارة الغربيتين. وأشار محمد مجيب بحكمة إلى هذا التضارب بين إدانة الحضارة الغربية من حيث المبدأ وقبولها في الممارسة والذي كان جلياً ولكن يجري تجاهله[1].

وبالنسبة إلى الباحثين مثل مجيب كان الخيار بسيطاً جداً، إذا استسلم الإسلام إلى واحد من خياري التكيّف مع التغيرات والمقاومة المستمرة، فستتطلب الاستفادة من إمكانيات المسلمين تجنب الظلامية ودمج قيمهم المتميزة وثقافتهم الفخورة والمتسامحة في الاتجاه العام للحياة السياسية. فهم لم يعودوا قادرين على الاشتراك في معصومية العقيدة الثابتة. وبدلاً من ذلك سيتوقعون صحوة من جديد لروح الاعتراض الواعي لنفض قيود الماضي. ويشكلون نظاماً اجتماعياً يبعث على كرامة الناس العاديين رجالاً ونساء.

---

(1) Mujeeb, Islamic Influence، ص 99.

انتقد جي. أن. فون غرونياوم فشل العالم الإسلامي الغارق في إحساسه بفرديته، في تحليل أسس حضارته[1]. وهذا ما دفعني إلى وصف اللامبالاة الثقافية في جامعة عليغره الإسلامية والجامعة الملية الإسلامية وهما مركزان رئيسيان للتعليم الغربي في شمال الهند[2]، وذلك بهدف وضع الأمور فى نصابها، ولتصويب الأمور يجب أن نقول إن الأدباء الحضريين المسلمين صنعوا تاريخهم كما صنعه لهم الآخرون، والحقيقة أنهم ما صنعوه جيداً. والمواجهة بين أنواع معينة من الكتابات الغربية وأنواع معينة من الكتابات الإسلامية، وعودة ظهورها بأشكال مختلفة من الفصاحة اللاحقة، من الأمور التي لا تمكن تسويتها قطّ عبر نظريات إدوارد سعيد ولا أفكار النقاش الاستعماري.

لقد برزت في الماضي مدارس جديدة للبحوث والتفسير وإعادة بناء التاريخ والفكر الإسلامي، ولكنها ظلت محصورة في بعض المدن مثل لاهور أو في القرى الكبرى بولايتي أوتر براديش وبيهار، والولايات الأميرية مثل بهوبال وحيدر آباد وكلكتا ودكا في البنغال. وبمعظمها وفّرت تلك المؤسسات معلمين حذرين بدلاً من المفكرين الجريئين. كما أن علماءها يميلون إلى البيئة المدينية وينظرون إلى المناطق الداخلية الريفية ببعض الاحتقار، ويعتبرون المدينة كمعقل للإيمان في وجه تهديد التعليم الغربي والبعثات التبشيرية، ومجموعة صغيرة منهم حافظت على أرضيتها في كلية دلهي قبل ثورة 1857، ولكن الصورة كانت مختلفة في كلّ مكان آخر. فأرادت كلية غليغره المحمدية الشرقية في عليغره، على سبيل المثال، وقبل كل شيء، نفخ روح الاستسلام والتذلل في رؤوس الطلاب أمام حكامهم، ورأى مؤسسها سيد أحمد خان أن التعليم والتدريب

---

(1) G. E. Gruenbau, Islam (لندن، 1955)، ص185.

(2) مقدمة David Lelyveld, Aligarh`s First Generation: Muslim Solidarity in British India (Princeton, NJ, 1978), PP. xxviii-xxx، ومشير الحسن (تحقيق)، Islam and Indian Nationalism: Reflections on Maulana Abul Kalam Azad (نيودلهي، 2001 إعادة الطبع)، من ص 1-3.

الـثقافي يمكـن اسـتخدامهما للوصـول إلى الخلاصـات المادية المجردة، ولكن طـريقته في ذلـك لم تـزود العديد من طلابه بموهبة التمييز بين المعرفة العقلانية والإيمـان. وقـد عمـق التعليم النزاع الاجتماعي بدلاً من أن يزيله، والمصلحون مـثل سـيد أحمد خان كان قد ألهمهم الالتزام السامي بالقوم (الأمة الإسلامية)، ولكن دوافع العديد من زملائه ارتبطت بالفئوية والمصلحة الشخصية. ولم يتمكن مـولانا آزاد أيـضاً مـن الـتغلب عـلى الـصعوبات الـتي تعـرض لهـا لأن زملاءه المـسلمين، حاولـوا أن يقومـوا بمهمته مع استسلامهم الجاهز للعاطفة الشعبية، وعجـزهـم أمام المنظورات التي رغبها لهم، وميلهم لحشد الهستيريا وقد رأوا أن عدم قابليتهم للإدراك هي قدرهم الحقيقي[1].

ويخلـق أهـل الفكـر مـرايا نـرى مـن خلالها أنفسنا ونوافذ نطلّ منها على الحقـيقة. وهـذه المرايا والنوافذ تضع حدود الأفكار والمؤسسات. وإن دور أهل الفكر كصناع لوجهة النظر الثقافية ودورهم في إنتاج البيئة يتركز في رأيي حول ما يحدث في جنوب آسيا بشكل عام، وبين مجموعات مختلفة من المسلمين بشكل خاص. وفي الفصول التالية أتناول بالتحليل كيفية استقبال عدد من الأفكار ومدى تأثيرها على التغيرات المؤسساتية والحركات السياسية والتطلعات الشعبية.

---

(1) Kenneth Cragg, The pen and the Faith: Eight Modern Muslin Writers and the Quran (دلهي، 1988) ص 15.

3

ولتتفتح الأزهار بألوانها الزاهية ولتهب نسمات الربيع

الصين لنا، والعرب لنا والهند لنا، والكل لنا
أضحى الإسلام لنا ديناً وجميع الكون لنا وطنا

(الشاعر إقبال)

إن ما تتمتع به الهند اليوم من الإرادة المحورية والمعرفة المركزية والفكرة الوطنية، وهو ما لم تكن تحظى به قبل مائتي عام.

(V. S. Naipaul, India: A Million Mutinies Now, P. 518)

لقد نظم "شاعر الشرق" محمد إقبال عدداً من القصائد المفعمة بالحماس وحب الوطن، لكنه – في ما بعد- رفض القومية وكتب في إحدى قصائده أن "صرح القومية يقوم على أنقاض الدين"[1]. وكان حزب المؤتمر الوطني الذي كان من الرموز الحيوية للقومية – في ذلك الوقت - قد أحرز تقدماً ملموساً في سنوات تأسيسه الأولى، ولم تعتبره الدوائر الحكومية خطراً على النظام. غير أنه سرعان ما سادت حالة من الهمّ والقلق وشعر نائب الحكومة البريطانية دوفيرن

(1) هذه الأبيات من شعر إقبال، مأخوذة من كتاب The Pursuit of Urdu Literature: A Select History لـ رالف روسيل (لندن 1992)، ص ص 179، 180، 181.

(1862-1902) أن حزب المؤتمر قد شمّر عن ذراع الجد للترويج للحقد والكراهية ضد الحكم البريطاني على نطاق أوسع وانتقد غرور زعمائه وطموحاتهم الأيديولوجية.

شهد الباحثون في الدراسات الهندية الحديثة في أواخر الستينات وأوائل السبعينات من القرن الماضي إنكار المؤرخين لتواجد العنصر الأيديولوجي في القومية، ووجدوا أن المفاهيم الجديدة بما فيها المفاهيم التي تقوم على أساس النظريات الاجتماعية قد غيرت النماذج ومناهج البحث عن الحلول الجديدة. ووجدوا أن المؤرخين السياسيين يحللون الكيانات والأحداث السياسية من خلال المصطلحات واللغة السياسية التي استخدمها لويس نامير (1888-1960) الذي سجل تاريخ عصر جورج الثالث، ملك بريطانيا العظمى وأيرلندا (1760-1820) ودوّن التاريخ الفكري للقرن الثامن عشر[1].

ويعتبر حزب المؤتمر الوطني اليوم الذي أسس في الثمانينات والتسعينات من القرن التاسع عشر تجسيداً للقوة الإبداعية التي تمتّع بها مؤسسوه والروح الانتقائية التي كانوا يحظون بها. وقد شكل حزب المؤتمر عنصراً ملموساً في الكفاح ضد الاستعمار الذي وصل إلى ذروته بعد الثورة البلشفية، كما شكّل

---

(1) يقيم Arnold J. Toynbee (1889-1974) نامير على النحو الآتي: "لدى لويس نامير ميزتان اثنتان مهمتان لدراسة العلاقات بين البشر. وهاتان الميزتان هما بأن لديه البصيرة والشجاعة، ورأى لويس بأنه في هذا الحقل من الدراسة تكمن المشكلة في إزالة العنصر الميثولوجي من لغتنا لوصف الأمور من ناحية الوقائع البشرية، ورأى بأننا إذا أردنا حل هذه المشكلة السيمانطقية، فيجب علينا حل مشكلة تحمُّل الكميات غير المنتظمة، وقام بوضع خطة لحملة من هذا النوع. فقرر ببدء العملية من ناحية الوقائع. والقيام بمسح لأفعال وأفكار ومشاعر البشر المرتبطين بالعمليات التي يقوم بها. وهذا المسح سيكون دقيقاً وشاملاً بحيث سيشمل مجموع الحقائق، ويجعل الظاهر الميثولوجي لها فائضاً عن الحاجة. وحين أنجز خطته كانت لديه الشجاعة لوضعها حيز التنفيذ. كان هذا عملاً من أعمال الإيمان، ذلك أنه كان يعتمد على قواه الفكرية البشرية وحدها من دون مساعدة العنصر الخرافي أو التكنولوجي". Arnold J Toynbee، Acquaintances (لندن، 1967)، ص 80.

وسيلة نافذة للتعبير عن الطموحات الشعبية. والحقيقة أن أحداث الربع الأخير من القرن التاسع عشر قد دفعت سياسة الهيئات والمنظمات الأولى إلى الأمام وأعطتها بعداً ثورياً في العديد من الحالات.

واعتمد "أنيل سيل"، عميد جامعة كامبريدج، في الستينات من القرن الماضي، على تاريخ النزاعات الاجتماعية، للافتراض بأن الحركة التي قادها حزب المؤتمر لم تكن وراءها قوة دافعة من المطالب الطبقية، أو كنتيجة للتغيرات الاقتصادية الحادة. وقد تجاهل ديناميكية العمليات الاجتماعية وفضل التركيز على الخصومات الداخلية بين الطوائف والطبقات الاجتماعية بدلاً من معالجة الخلافات بين الطبقات، خاصة أنه وجد في الولايات الساحلية الثلاث أن النخبة حديثة العهد كانت تتصارع في ما بينها بشكل حاد من أجل الحصول على السلطة، ولكي يتسنى لها الحفاظ على مجموعاتها من الطوائف أو الطبقات، وتحسين مكانتها. ويرى سيل أن سياستها كانت تدور حول المصالح الذاتية بدلاً من مصالح العموم.

وبعد مضي سنوات عدّل سيل حجته، واعتبر أن الانتماءات العرقية والمكانة الاجتماعية والموارد كانت ذات نفوذ كبير وحاسم في تقريرالخيارات السياسية على المستوى المحلي، ورأى أن الأسياد قاموا بتجنيد أتباعهم ووكلائهم في فئات ومجموعات كانت تسعى بدورها للحصول على المناصب الكبرى. وكانت هذه التحالفات تمثل طبيعة العلاقة بين الأسياد والأتباع بدلاً من الشراكة بين الزملاء. وقد تحدث عن التحالفات العمودية بدلاً عن التحالفات الأفقية. إذ كثيراً ما كان الهندوس يعملون ويتعاملون مع المسلمين، مثلما كان البراهمانيون يحافظون على علاقات سرية مع غيرهم. ونظم النبلاء والشرفاء أتباعهم وعائلاتهم كمؤيديهم وكلفوا المحترفين بالقيام بدور المتحدثين باسمهم

وجعلوا الموظفين الحكوميين مساعديهم الشخصيين. وكانت القرارات التي تقوم بإعدادها السلطة الإدارية ويتبناها المؤرخون بشأن الحياة اليومية غير ذات مغزى.

وكان الشاعر إقبال يدرك التنوع الكائن في المجتمع كما كان مطلعاً على الصراعات الطبقية والطائفية والمحلية الناتجة عنها، ولم تبد الوحدات الطبقية المتعددة والمجموعات الدينية أي ميل إلى تجاهل ميزاتها الفردية لتنضم إلى الكيان الاجتماعي الموحد[1]. وشبيه من ذلك ما كتبه رابندراناث طاغور بهذا الصدد. ورغم ذلك كان المفكران يتصوران إمكانية تواجد أمة هادئة متماسكة منسجمة ولو لم تكن موحدة بالضرورة. والوطنية ظاهرة استثنائية، وقد تناول إقبال ورابندرناث طاغور معانيها المعاصرة بالبحث. ويبدو مع ذلك أن كليهما يريان أن الوطنية تبرز كعاطفة قوية ووسيلة لخلق مجالات واسعة جديدة للتفاعل الثقافي، وأداة لتقوية العلاقات التي يمكن استخدامها لإنشاء مستقبل مبدع بصفة مستدامة، زد على ذلك أن غاندي كان يرغب بتأسيس فكرته على التناقض القائم بين الوطنية التي دخلت في الهند كجزء من الاستعمار، وبين الوطنية التي انبثقت من الطموحات الديموقراطية حيث لا يستبعد أن يحل الأخير محل الأول[2].

إن الأيديولوجيات تخضع للتحولات والتغيرات المستمرة، ولكن لم يعثر "سيل" على أي أثر للأيديولوجية في الهند في أواخر القرن التاسع عشر. وبالنظر في آرائه السياسية عن كثب والتي أثارت مناقشات مريرة ومستمرة، يتزعزع بنيان فكرة الوطنية ذاتها، وبناء على ذلك يمكن القول إنه — في حزمة المجتمعات المركبة بالعناصر المنتشرة والمبعثرة - لم تكن الهند أكثر من مقبرة للقوميات

---

(1) شريف الدين بيرزاده (تحقيق)، Foundations of Pakistan: All-India Muslim League Documents: 1906-1947 (كراتشي 1970)، المجلد 2، ص 157.

(2) Ashis Nandy, The Illegitimacy of Nationalism (نيودلهي، 1994)، ص 77.

القديمة حيث كانت القوميات الجديدة تحاول الظهور إلى حيز الوجود. وكذلك لم يرَ "سيل" أي جدوى في الكتابة حول الحركة التي أوجدتها الأهداف المشتركة والعامة وقادها الرجال ذوو الخلفيات المتماثلة والذين تم تجنيدهم من المجموعات الواسعة ذات المصالح المشتركة، وبالتالي يرفض عواطف حب الوطن التي ظهرت خلال الاضطرابات المشهورة والتي أثارها "مشروع قانون البرت"[1] وتبدو له الحركة الوطنية التي قادها حزب المؤتمر كتحالف آيل للسقوط على المدى السياسي الطويل. وكان يرى أن وحدته وهمية وقوته خاوية جوفاء مثلما كانت السلطة الإمبراطورية التي كان يتحداها، وتاريخه ليس إلا عبارة عن التنافس بين الهنود. وأن علاقة هذا الحزب مع الاستعمار تماثل علاقة التماسك والتشبث المتبادل القائم بين رجلين مصنوعين من القش[2]. فبحكم هذه الأسباب توصل "سيل" إلى أنه لا يمكن تسجيل تاريخ الهند الحديث على أساس مفاهيم الاستعمار والقومية وبالرغم من أن المؤرخين الجادين أعربوا عن رفضهم لهذا القول واستخلصوا أنه كان هناك تأثير هائل لظهور القومية الهندية .

ليس هذا إلا إطار عام فقط للخلفية التي أدت إلى المناقشات التي استمرت في الستينات والسبعينات من القرن العشرين. قلة هم الذين ينكرون أن الاستعمار أثار روح المقاومة ونزعات الاستقلال والكرامة التي كانت تنبض بالحياة والنشاط في الهند في أواخر القرن التاسع عشر، وقد حرّك غاندي - الذي شهد النظام الوحشي واللا إنساني في جنوب أفريقيا- هذه النزعات والتقاليد لتحقيق

---

(1) دي ألبرت بيل قدمه ريبون في 2 فبراير 1883، الذي مكن القضاة الهنود من محاكمة الرعايا البريطانيين الأوروبيين بتهمة الجرائم مما أدى إلى تمرد هندي انجليزي.

(2) Anil Seal, Imperialism and nationalism in India، مجلة Modern Asian Studies، 3، 1973، ص 321.

الاستقلال، وقد وفر في مؤلفه "الهند المستقلة" - الذي يقوم على تجربة حياته في جنوب أفريقيا - بديلاً عن العنف كما عبر عن ثقته البالغة بالجماهير.

ورغم اختلاف المؤرخين في كامبريدج في ما بينهم بشأن أفريقيا، فلا تزال فكرة "أنيل سيل" تتقدم إلى الأمام بسبب عناية "فرانسيس روبنسن" الذي روج أفكار معلمه الخاص في أطروحته للدكتوراه وتدلّ أعماله الأخيرة على انفصاله عن الفكرة التي تبناها في كتابه الأول، وقد كان سبب ذلك مناقشته مع "بال براس".

طرح عالم السياسة الأميركي "بال براس" فكرة نزعة المسلمين للانفصال ووجد أنها لا تنم عن الخلافات الموضوعية بين المسلمين والهندوس فقط بل إنها تقوم على استغلال الخلافات من خلال عملية واعية لاختيار الرموز. وحسب اعتقاده لم يتصور الزعماء المسلمون في شمال الهند في أواخر القرن التاسع عشر أن لهم مصير مشترك مع الهندوس وذلك لأنهم رأوا أنفسهم عرضة لفقدان استحقاقاتهم وامتيازاتهم كطبقة مهيمنة، ولذلك ركزوا على فهم خاص للتاريخ لا ينسجم مع الطموحات الهندوسية وروجوا أسطورة انحطاط المسلمين اقتصادياً وثقافياً. ويرى "براس" أن المسلمين اجتمعوا على أساس عقيدتهم في السياسة وذلك لأن نخبة المجتمع الإسلامي قد أدركت أن هذه أبلغ الطرق تأثيراً للحصول على عنان القوة السياسية أو المحافظة عليها[1].

وفي هذا الإطار ازدادت قوة الطائفية كواجهة عامة ملفعة بقناع الأجندة الاقتصادية، وأصبح الاهتمام المعلن برفاهية المحظيات قضية للصراع بين الهندوس والمسلمين للحصول على القوة في مجلس بلدية "بنارس". وتحوّلت

(1) Paul R. Brass, Religion, Language and Politics in Northern India (كامبريدج 1974).

المحظيات ضحيات للإصلاح الاقتصادي أكثر من إفادتهن به[1]. وبرهن روبنسن على ضد ذلك قائلاً بأن كثيراً من المسلمين والهندوس في ولاية أترا براديش يشتركون عموماً في كثير من الأمور التي لا يشتركون فيها مع أبناء ديانتهم[2].

وقد ركّز براس - كشارح للفلسفة الذرائعية- على النخبة التي كانت تعزل نفسها عن مجتمعاتها وتقاليدها الثقافية. وكانت تتلاعب بالعقول لكي تختار مكانها داخل الإطار الثقافي كيفما تشاء ووفقاً لمصالحها السياسية. ولم تكن تهمها الأولويات والمعتقدات التي قررتها ثقافتها، بل تتقيّد فقط بثقافات الجماعات التي تتوخّى قيادتها. وهكذا كانت خلافات الهندوس والمسلمين في ولاية أترابراديش أقل أهمية في إحداث التضامن بين المسلمين، من التلاعب بالرموز وخلق الأساطير[3]. وفي الحقيقة لم يكن من الممكن نشر الخلافات والتأكيد عليها إلا من خلال تعبئة الرأي العام في الأوساط المسلمة.

ولقد عقّد البحث في حقيقة الأسطورة عن تخلف المسلمين في ولاية أترابراديش، النظريات البسيطة حول قومية المسلمين، وبالإضافة إلى مثل هذه النظريات هناك بصيرة نفاذة في العقليات الشعبية التي أفادت عن السلوك الجماهيري في الميادين العامة بما يتضمن الطرق التي تشكل بها العواطف والأساطير حياة المجموعات العرقية[4]. وتتبعت "ساندرا بي فريتاغ" الصراع الديني خلال الفترة من 1880- 1930 من حيث حدود الممارسة المحلية أثناء

---

(1) Martin Gaenzle and Jorg Gengnagel (eds.), Visualizing Space in Benares: Images, Maps and the Praxis of Representation (وايزبادين 2006)، ص 337.

(2) Francis Robinson, Separatism among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces' Muslims-1860-1923 (كامبريدج 1974)، ص 33.

(3) Brass, Religion, Language and Politics in Northern India ص 177-178.

(4) Sajal Basu, Communalism, Ethnicity and State Politics (جيفور، 2000).

الأعياد وكيف أطّر ذلك هويات المجموعات في إطار جديد، حيث أصبح الانتماء أساساً للنزاع بدلا من الممارسة[1].

وفي مغايرة تامة مع ذلك يتتبع روبنسن تأثير الأفكار الإسلامية على النخبة في المحافظات المتحدة التي تطلق عليها الآن تسمية ولاية أترابراديش. وعلى حدّ قوله تدلّ القوة المستمرة لهذه الأفكار على رجحان كفة ميزان الحجة في صالح الأصوليين[2]. وليس هذا موقفاً جديداً على الإطلاق. فقد اعتبر دبليو. سي. سميث قبل زمن طويل بأن المجتمع السياسي المستقل الذي يصبح ميداناً للنشاط الديني لم يزل جزءاً من حقيقة الإسلام[3]. وقد أيّد الكثير من الكتاب هذه النظرية منذ ذلك الوقت، وأكّدوا على أن العزم الأكيد للمحافظة على الهوية السياسية المتميزة عامل أساسي في تفكير المسلمين[4]. ولكن هذه النظرية لم تعد تحمل برهاناً في ضوء السياقات السياسية والاجتماعية والأيدلوجية المتعددة التي لم تزل تمر من خلالها هوية المسلمين وتتشكل بأشكال متنوعة باستمرار.

وفي هذا الصدد، لم يعد ما يجري باسم الهوية السياسية المتميزة أكثر من محاولة النخب السياسية الحصول على المكانة الاجتماعية والتظاهر بأنها الناطقة

---

(1) Sandria B. Frietag, Collective Action and Community, Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India (بيركيلي، 1989).

(2) Francis Robinson, Nation Formation: The Brass Thesis and Muslim Separatism والرد من Paul Brass، Journal of Commonwealth and Comparative Politics، المجلد 15، العدد3، نوفمبر 1977، ص ص 215-34، Francis Robinson, Islam and Muslim Separatism في كتاب Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India لمشير الحسن (نيودلهي 1985)، ص 375.

(3) W. C. Smith, Islam in Modern History (برينستون، 1957)، ص 211.

(4) J. H. Broomfield, Elite Conflict in a Plural Society: Twentieth-Century Bengal (بومباي، 1968)، ص 327، فرزانه شيخ، Community and Consensus in Islam: Muslim Representation in Colonial India 1860-1947 (كامبريدج 1989).

باسم المجتمع. فيستخدم الدين كغطاء للمصالح الذاتية التي لا علاقة لها بالدين إطلاقاً. وكذلك يستخدم المجتمع كأداة طيعة لكسب الفوائد من الحكومة التي بثت الوعي الطبقي والطائفي. وقد أشار حسن منظر (من مواليد 1934) وهو كاتب باكستاني معروف باللغة الأردية – إلى قدرتهم الجبارة على إثارة الخلاف والفوضى[1]. وتدل حالة الكتّاب بعشر لغات على الأقل أنهم لا يصورون أشكال وأنماط حياة تنبع من تقليد متجانس واحد وغير مجزّأ بشكل افتراضي، بل إنهم يصورون حقيقة تعدد الثقافات في مجتمعات المسلمين في إطار الثقافات المحلية. وسواء في ذلك وضع المسلمين في كشمير (كتاب بادما ساشديفا "أين ذهب غولائي") أو صورة حياة المسلمين في المناطق الساحلية بولاية "كرناتكا" (نيمبس) أو حكاية المرأة المسلمة في كتابات "عصمت تشوغتائي"، وهي قصص تميط اللثام عن جوانب مختلفة من حياة المسلمين.

و يتناول "روبنسن" في كتاب "النزعة الانفصالية لدى المسلمين الهنود" انزعاج النخب الناطقة باللغة الأردية في المحافظات التي كانت ذات نسبة لا بأس بها من الأقلية المسلمة. ويقوم بتحليل البيانات حول الآثار المتفاوتة للتغييرات الإدارية والبيروقراطية التي أجراها الحكم الاستعماري في بعض المدن في غرب ولاية أترابراديش ومنطقة دوآب، ويقتفي أثر أنشطة المنظمات الإسلامية التي كانت تعمل بطريقتها الخاصة خلال النظام الاستعماري. وقد اعتبر البريطانيون بأن المسلمين كانوا منفصلين ومتميزين ويمثلون خطراً كبيراً على الحكم البريطاني ويشكلون قوة محافظة هامة، وأدت هذه التصورات إلى الاعتقاد بأن المسلمين يستحقون معاملة خاصة[2]. وحرك العلماء عامة الناس بخطابتهم وتأثرت الجماهير بحماس بالوحدة الإسلامية العالمية، وبرز غاندي

---

(1) حسن منظر، A Requiem for the Earth: Selected Stories (كراتشي 1998)، ص 12.

(2) Robinson, Separatism among Indian Muslims، ص ص 164-165.

في ميدان الكفاح واكتسحت المجال فكرة جديدة كانت دينية ومناهضة للاستعمار في الوقت نفسه، ولم يلبث أن هبت رياح التغيير السياسي في تركيا والتي هدمت أساس صرح الخلافة[1]، ولم يثر مصير الخلافة أي موجة من الاحتجاج وتم قبول انهيارها بهدوء. وكانت حالة اللامبالاة سائدة بدلاً من الغضب[2]. وبالرغم من أن المسؤولين حاولوا تأبيد أسطورة النفوذ البالغ لدعوة الشمول الإسلامي فإن الكتاب الأجانب الذين زاروا الهند بمن فيهم الكاتبة التركية خالدة أديب أكدوا أثناء الحرب العالمية الأولى:

> **"على أن ولاء المسلمين الهنود لبريطانيا أثناء الحرب العالمية قد فند أسطورةً تاريخية قوية وأثبت أن الوحدة الإسلامية السياسية كانت شبحاً فقط وأن علاقة المسلم الهندي مع مصالح بلاده حقيقة أقوى من تضامنه مع المسلمين خارج الهند. فعندما أعطى المسلمون فرصة الاختيار بين مصالح الهند وبين عواطفهم الدينية كان خيارهم مصالح بلادهم الهند. ولو أعطت إنكلترا الهند خيار الحكم الذاتي لكان نطاق الاحتجاج للخلافة محدوداً في الميدان العاطفي فقط، وكان من المفيد للقوات الغربية التي تستعمر بلدان إسلامية أن تعترف بهذه النقطة بكل وضوح. وهناك نظرة عامة حول موضوع الحياة في أوساط المسلمين، ولكن هناك شعور متميز بالدولة منفصلاً عن حياتهم الدينية، فالمسلم الهندي سوف لن يرضى بالسيطرة الأفغانية أو المسلمة على بلاده وسينهض للقتال[3].**

---

(1) كان يعتبر سلطان تركيا لدى أهل السنة الذين يشكلون أغلبية ساحقة بين السكان المسلمين، بمثابة أمير المؤمنين خادم الأمكنة المقدسة، وكانت الخلافة التي انتقلت إلى سليم الأول في آل عثمان عام 1517 كنيابة لرسول الله ﷺ، وكانت مأمورة من الله بنشر الإسلام واحترام شريعته. والخلاقة التي اشتقت من خَلَفَ كانت الرئاسة الدينية لأهل السنة وكذلك حاكمة للمملكة المستقلة.

(2) قرر مجلس النواب التركي في أنقرا بتاريخ 21 نوفمبر 1922 فصل الخلافة عن السلطنة التركية، وبما أن الحفاظ على السلطة الزمنية للخليفة أحد أهداف حركة الخلافة، فقد أدت هذه العملية من قبل كيان إسلامي خالص إلى تفويضها. وفي مارس 1924 وجه كمال مصطفى باشا إليها ضربة نهائية بعزل الخلافة ونفي الخليفة من الأراضي التركية.

(3) خالدة أديب، Inside India، مع تقديم وتعليقات مشير الحسن (نيودلهي 2002)، ص 213.

هل كان المسلمون الهنود يشكلون كيان أمة مستقلة؟ لا، فهم لم يكونوا أمة، لكن حياتهم كمسلمين تحت الاستعمار البريطاني زودتهم بنوع من التجربة المشتركة. فهل يمكن اعتبار هذا السبب الذي جمعهم تحت لواء واحد؟ يجيب روبنسن عن هذا السؤال بأن خوفهم من أن يصبحوا من المتخلِّفين، لا خوفهم من التخلّف نفسه، كان يشجع المسلمين في ولاية أترابراديش على أن ينظموا أنفسهم بشكل منفصل، حتى أن الأفكار الإحيائية في المسلمين كانت "آلية دفاعية" لمواجهة التمرد الهندوسي، وكانت نتيجة لا سبباً لسياسات المسلمين الذين كانوا يمتلكون الأراضي ويشغلون الوظائف في ولاية أترابراديش[1].

وكانت منطقة دوآبة وأوده الشرقية من ناحية، ومنطقة أترابراديش الغربية ودوآب من ناحية أخرى، تختلف عن بعضها في جوانب عدّة. ففي المنطقة الأولى كانت الروابط تقوم على المصالح الزراعية بدلاً من المصالح الطائفية ولذلك بقيت المدن مصونة من الاضطرابات الطائفية التي أضرمت نيرانها حركة حفظ الأبقار. وأكدت شخصياتها العامة وخاصة الذين كانوا يتسمون بالحصافة والفهم السليم على ضرورة "بقاء الأبقار في حظائرها وألا يسمح لها بإفساد طرق السياسة"[2]. وفي غرب أترابراديش ودوآب اتجهت التجمعات المهيمنة لتعتمد على الاقتصاد، وبشكل عام كان ذلك مجال الهندوس، ولذلك كان رجال الأعمال الهندوس من مؤيدي الإحيائية الهندوسية.

ويعتبر كتاب "النزعة الانفصالية عند المسلمين الهنود" عملاً من الدراسات البحثية، وهو مبني على قدر كبير من البحث الذي أُجري بصبر وأناة. ويحتوي على كنوز من المعلومات العامة حول خلفية الممثلين السياسيين والاجتماعيين،

---

(1) Robinson, Separatism among Indian Muslim، ص 347.
(2) Robinson, Separatism among Indian Muslim، ص 79-80.

ويتمتع الكاتب بقدرة كبيرة على صياغة العبارات المؤثرة. ومؤلفه روبنسن واسع الاطلاع في ما يخصّ الحقائق والأحداث، ويصوّر عالماً من الحوادث والصدمات والأزمات والنتائج المهمة الناشئة من احتكاك الجماعات ببعضها البعض. ولكن الخطأ الفاحش الذي يرتكبه هو افتراضه بأن الزعماء يتحركون بدوافع المصالح السياسية التافهة والمناصب الإدارية، ويحمله تجاهله للأيديولوجيا إلى حدّ السخرية من حركة الخلافة ويصف محمد علي (1878-1931) وشوكت علي (1873-1938) كعميلين طامعين بالوصول إلى السلطة[1] ويبدوان في بعض الأحيان سارقين ينظمان برامج دعوة الوحدة الإسلامية لجمع الأموال ليتسنى لهما استغلال صندوق حركة الخلافة. وذلك رغم أنني لا أشيد بمحمد علي وأخيه الأصغر كل الإشادة[2]، إلا أنهما كانا ممثلين لعواطف عامة الناس[3]. وقد حثّ مساعديهما على انتخابهما للدور الذي لعباه في سياسة الوحدة الإسلامية والقومية، مدفوعين بسمعة حسنة ترافقهما منذ أيام الدراسة،

---

(1) مشير الحسن، Nationalism and Politics in India 1916-1928 (نيودلهي 1979) ص 133.

(2) مشير الحسن، Mohamed Ali's Quest for Identity in Colonial India ومشير الحسن (تحقيق) Islam, Communities and the Nation (نيودلهي 1998)، ص 93-94.

(3) "لديه الذكاء والجاذبية. ولديه أيضاً بنية الجسم التي تسيطر على أي اجتماع عام وهو رجل عظيم بكل معنى الكلمة ولهذا لقب بـ "الأخ الكبير"، وله لحية كثة وشعر رمادي خلاب، وعينان تلمعان مثل عيني طفل عابث، ولباسه يوحي بغموضه السياسي فهو يشتمل على قميص طويل فوق السروال الهندي الضيق واللباس الداخلي، وعباءة عربية (مشلك) فضفاضة وكلبك تركي (قبعة فراء) على نمط الأزياء قبل ستين عاماً. ولباسه يعكس مزيجاً من اللباس الهندي والإسلامي والعربي والتركي، وبكلمة واحد إنه يمثل الوحدة الإسلامية التي وبالرغم من افتقارها إلى الحقيقة السياسية إلا أنني أعتقد بأنها لم تمت كلياً. وكانت لمولانا شوكت علي زوجة إنجليزية شابة. وفي الرسوم الكاريكاتورية كان يتم تمثيله كطفل رضيع كبير يعطيه الملك دمية جميلة لكي تسليه. وهناك كثير من القصص حول سرعة بديهته، وآخرها حين قال له أحد المسؤولين الإنجليز ذوي المكانة العالية معلقاً على زوجته "سمعت أنك ترهب زوجتك"، رد شوكت علي ناظراً إلى زوجة الرجل الإنجليزي "سعادتك في وضع أفضل لتعرف من يرهب من". المصدر السابق، Inside India، ص 157.

ونجاحهما الباهر كمديري مجلتي "كامريد" و"همدرد" بالإضافة إلى شعبيتهما لدى الناس. ولقد وصف الفيلسوف وعالم الرياضيات الإنجليزي "برتراند راسل" (1872-1970) برنارد شو بأنه جدير بالاعتراف به كمهاجم للمعتقدات الأساسية والتقليدية، ولكنه قليل الاستحقاق للثناء عليه كرمز، وهذا وصف ينطبق على محمد علي.

ويعدّ كتاب محمد علي "حياتي: شظية" بياناً ذاتياً هاماً يسلط الأضواء على كيف كان يعيش المسلمون المثقفون خلال العقود الصعبة والحرجة إثر وفاة سيد أحمد خان عام 1898م[1] وتزداد أهميته بسبب عدم وجود النص مماثل له وضعته شخصية رائدة أخرى في زمنه. وبالإضافة إلى ذلك فإن "حياتي" عبارة عن جولة فرد في المجال الروحاني والثقافي وخير شاهد على شعوره الداخلي الذاتي بالإسلام، كما أنه يكشف كيف أنشأ المسلمون هويتهم في ظلّ الاستعمار. وحيث أن الباحثين يقومون بتحليل الهويات الطائفية المعقدة، فإنه يجب على المرء أن يعترف حق الاعتراف بأهمية أفكار محمد علي حول مجتمع كان يتدرج في التحول بسبب التغيرات السياسية والإدارية التي كانت لها آثار بعيدة المدى.

وتتضح فوراً لدى قراءة "النزعة الانفصالية عند المسلمين الهنود" الفجوة بين الأحداث الموصوفة وبين الأسباب التي أدّت إليها. لماذا تأثرت الجماهير من الناس بلغة الأخوين محمد علي وشوكت علي المنمقة؟ وكيف أقنعا غاندي وحزب المؤتمر الوطني بضرورة مساعدة حركة الحفاظ على الخلافة في تركيا؟ ولماذا التفّ العلماء تحت راية الأخوين؟ أسئلة لا نجد إجابات مقنعة عنها في كتاب روبنسن. فعندما نرجع إلى الأساس الثقافي والأيديولوجي لحركة الخلافة

---

(1) محمد علي، My Life: A Fragment: An Autobiographical Sketch of Maulana Mohamed Ali قام بتحقيقه مشير الحسن (نيودلهي 1999).

لاستكشاف سبب هذه الحركة الهائجة، فإننا نحتاج للعودة إلى الدكتور أنصاري - قائد البعثة الطبية لعموم الهند إلى "قسطنطينية" خلال حرب البلقان- للتوصل إلى سبب مختلف. ولماذا انتبه الرجل الذي قاد حملة إغاثة المرضى والجرحى في تركيا عام 1912 إلى المخاطر المتمثلة في الاعتقاد بالوحدة الإسلامية العالمية الذي حظي بالقبول لديه ولدى سواه في ذلك الوقت، وذلك رغم ما يبدو أنه يشكل جزءاً من تراث دينهم الرائع[1].

وليس معنى ذلك أن روبنسن جمع الحقائق على نحو اعتباطيٍّ وألفها بشكل عشوائي وقبلها بطريقة سلبية، فتعتمد نتائجه الهامة على السجلات الحكومية والتقارير الاستخبارية وعلى تقارير البيروقراطيين الذين كانوا بعيدين عن الناس، وعلى الذين فضّلوا المكوث في الرتب العليا في النظام الاستعماري. وأما الألقاب التي يدعو بها الأفراد والمجموعات، أو التي يصنّف فيها مجموعات محددة مثل "الحزب الجديد" و"الحزب القديم"، فإنها لا تعبّر بالقدر الكافي عن تعقيدات العالم الذي كان يشهد الولاءات والانحيازات المتغيرة. ولذلك يجب على الباحث أن ينظر في الرسائل التي كتبها محمد علي في الفترة ما بين 1928 و1930 ليعلم كيف كان مدفوعاً إلى جانب المحافظين بسبب مخاوفه المختلطة بالغضب والاستفزاز والخوف من الأغلبية والخوف من الحكم الهندوسي والخوف من الهيمنة الهندوسية.

(1) كتب "أعتقد بأنه يجب على المسلمين أن يدركوا أن منظورهم خاطئ، فهم ميالون، كما هو حال جميع المنعزلين الذين يحدّدون معتقداتهم وأنماط عيشهم وعاداتهم بوصفات إيمانهم. ولا شك أن الدين والحياة الاجتماعية أمران متلازمان، وأن المجتمع الذي يشرف على العنصر الديني من المؤكد أن ينجرف من دوامة شريرة إلى أخرى. ولكن وضع المجتمع الذي يفتقد قرار التمييز بين المحافظة والركود بالتأكيد غير آمن"، مقدمة لخالدة أديب، The Conflict of East and West in Turkey (نيودلهي، 1935)، ص 6.

وبـرزت هذه المخاوف عندما أصبح الطريق إلى التقسيم ممهداً بحلول عام 1922-1923. وكانـت تغـيـيرات عدة آتية في الطريق. وكانت واحدة منها ما أسفر عـن انتـصار "مـدن موهن مالافيا" الذي قام بتمويله دي.جي. بيرلا في انتخابات المجلـس التـشريعي بولاية أترابراديش وخيب هذا الانتصار أمل موتي لال نهرو الـذي كان شخصية هامةً في الحياة السياسية في ولاية أترابراديش، وكتب رسالة إلى ابنه جواهـر لال نهـرو بـأن مالافـيا ولاله (لاله راجبت راي، 1865-1928) يحـاولان باسـتمرار السيطرة على الكونجرس[1]. وتنافس "حزب سوراج"، الذي تـشكل نتـيجة الـصراع الـشديد والمرير في حزب المؤتمر على مستوى الأعضاء والـزعماء، علـى الأسـس غـير الطائفـية في انـتخابات عام 1923 وكسب واحداً وثلاثـين مقعداً. وبعد ثلاث سنوات تقلّص الحزب إلى ستة عشر عضواً، وذلك بسبب انخفاض تأييد المسلمين للحزب، حيث ترشّح أحد عشر مسلماً وانتخب أربعـة مـنهم فقط للبرلمان عام 1923، وفي عام 1926م تنافس ستة مسلمين وفاز واحـد مـنهم، ومـن بين أحد عشر عضواً أعيد ترشيح عضو واحد لمنطقة بريلي وشـاهجهانبور ومـرادآباد، ولم تتضاءل حماسة المسلمين تجاه "حزب سوراج " فحـسب بـل إنهـم تحيـزوا إلى المنظمات الطائفية علناً من أمثال منظمة "التبليغ" و"التنظـيم". وكـان ثمـة صـورة مـشابهة لهذا في كل مكان. وفي شهر فبراير عام 1923 بـدأت حـركة "شـدهي سـبها" (حـركة الـتطهير) في أغرا. وفي العام نفسه أصـدر في. دي. ساوركر نشرة ضد المسلمين والمسيحيين وكان عنوانها "من هو الهندوسـي؟" وفي العام نفسه أيضاً زار سي. آر. داس (1870-1925) وسروجني نايـدو (1869-1946) وموتي لال وأجمل خان ومولانا آزاد، ولاية بنجاب ورأوا تدهـور العلاقـات بـين المـسلمين والهـندوس بـسبب انعـدام الثقة وشعروا بأن

---

(1) موتي لال إلى جواهر لال نهرو، 2 ديسمبر 1926، في كتاب A Bunch of Old Letters لـ جواهر لال نهرو (نيودلهي 1958)، ص 52.

الجماهير تتعرض للاستغلال من قبل أشخاص مشغولين بتحقيق مآربهم الشخصية[1]. وعندما حاول الناس إبرام المواثيق وعقدوا المؤتمرات التضامنية، كان غاندي الذي شعر بألم بالغ بسبب زيادة التوتر الطائفي، يعتقد أن حلّ المشكلة يكمن في السلام القائم على أساس التفاهم العميق بين الطوائف.

وقد بحث "دافيد بيج"، المؤرخ في جامعة أكسفورد، في قضية اندماج المصالح السياسية وتمحورها حول الأسئلة الطائفية[2] وأوضح كيف عمل المسلمون البنجابيون ضد حكومة مسؤولة في المركز وحققوا فائدة هائلة عبارة عن جائزة الطائفية (1932) المتمثلة في السيطرة على إقليمهم بموجب الدستور الجديد. وقد كتب نبذة عن حياة فضل حسين (1877-1936) مؤسس "الحزب الاتحادي البنجابي"، للإشارة إلى كيف قاد خلفاؤه "الهند المسلمة" في خضم الترتيبات الدستورية المعقدة التي كانت سبباً في وضع قانون حكومة الهند عام 1935 ومدى أهمية منظورهم أثناء المفاوضات الفاشلة خلال الأربعينات.

ويتوصل "دافيد بيج" إلى لب النقاشات التي دارت حول سياسات السلطة والسياسات الاستعمارية وأثرها في الولاءات والانحيازات المتغيرة باستمرار. وهذا دفعه إلى التحدث عن خصومة المسلمين والهندوس وعن مشهد التمزق الذي كان يلجأ فيه المشاغبون إلى الأسلحة والقتل لأبسط الأسباب. هذه هي الحالة الكئيبة والمثيرة للفتنة والاضطراب التي يذكر فيها بيج الأوضاع التي سبقت تقسيم البلاد.

ولا يعتبر بيج النزاع بين المسلمين والهندوس انفجاراً عفوياً بل يشير إلى الحماس الحكومي للإصلاحات كدافع وراء المزاعم الطائفية ومطالب الأقلية التي تعارضها الأغلبية. ويعترف بأن التقاليد المحكمة لأفكار المسلمين السياسية

---

(1) حسن، Communal and pan-Islamic Trends، ص 274.

(2) نسخة مراجعة مما ورد في مقدمتي لكتاب The Partition Omnibus (نيودلهي 2002) ص 33 – 34.

والتفاوت الاقتصادي والاجتماعي شكلت أساساً للشعور الطائفي في المناطق، ولكن لو صبّت هذه التيارات الفكرية في سياق السياسة الهندية لأصبح نظام الاستعمار بمثابة سلسلة من السدود التي تغير مجرى المياه يميناً وشمالاً ليتسنى له تحقيق أهدافه. قد لا تقص هياكل النظام الحكاية كاملة ولكنها تقص جزءاً هاماً منها.

ويؤكد "سوميت سركار" في محاضرة "إس. جي. ديوسكر" التذكارية عام 1980 "أن ما نراه اليوم هو بداية مساهمة الهند في النزعة العالمية لكتابة التاريخ المتعلق بالاستعمال الذكي للمصادر واسعة المدى"[1] مع قدر من قلة الثقة أو السخرية حول الحركات الناجحة ظاهرياً التي قام بتنظيمها البيروقراطيون. وكشف غياندرا باندي وهو معاصر بيج بجامعة أكسفورد عن القاعدة الريفية الضعيفة لحزب المؤتمر[2] وحدود حملاتها بشأن الفلاحين والمسلمين. وأدت هذه العوامل والأسباب إلى تحرّك الفلاحين ذاتياً في أحد أشهر الاحتجاجات الشعبية في العشرينات والثلاثينات[3].

وأقصى الكونجرس أيضاً المسلمين خلال حركة عدم التعاون مع الحكومة الاستعمارية خلال 1920-1922 وخلال حملات عصيان القوانين المدنية في الفترة ما بين 1930-1933 وبقي هذا الإقصاء مستمراً في ما بعد[4]. ولا يبدو أن هناك أساساً لهذا الافتراض، وذلك لأن مشاركة المسلمين في حملات عصيان

---

(1) Sumit Sarkar, Popular Movements and Middle Class' Leadership in Late Colonial India: Perspectives and problems of a 'History from Below' (كولكاتا 1983)، ص 1.

(2) Gyanendra Pandey, A Rural Base for Congress: The United Provinces 1920-40 في كتاب Congress and the Raj: Facts of the Indian Struggle 1917-47 لـ D. A. Low (تحقيق)، (لندن 1977)، ص 199-225.

(3) Gyanendra Pandey, The Ascendancy of the Congress in Uttar Pradesh 1926-34: A Study in Imperfect Mobilization (نيودلهي 1978) ص 213.

(4) نفس المصدر السابق ص 205.

القـوانين المدنـية لم تكـن قليلة أو غير ملحوظة[1]. وقد استجابوا بطريقة إيجابية بعـد عـدة سـنوات مـع الحملـة الـتي قادهـا حـزب المؤتمر للاتصال بالجماهير المسلمة في شهر مارس 1937[2].

إن "الـتاريخ من الأسفل" لا يهتم بقضايا الهوية ولكن بحث غيانندرا باندي يستثنى من هذا. فقد كتب ببصيرة وإدراك حول قضية الأبقار كرمز للنزاع الطائفي في مـنطقة "بوجبور" (1888-1917)[3] وحول قصبة (قرية كبيرة) في القرن التاسع عـشر[4] وحـول شـتى القـضايا المـتعلقة بالوطنية/ الطائفية التي سعت إلى إنشاء تـراتبية مـن الـثقافات بـين الـثقافات الهندية، وإعطاء هذه الثقافـة أو تلك مكانة حـيوية في تـصميم مستقبل المجتمع[5]. وحسب اعتقاده أصبح تصور العداء بين المـسلمين والهـندوس مـبدأ أساسـياً في الممارسـة الاجتماعـية والإداريـة الاسـتعمارية، وقـام الـبريطانيون بـصياغة سرد التاريخ الطائفي لتفسير الأحداث ذات الميول الانفصالية، وشخّص مثل ذلك السرد بـ:

> **"إخـلاء أحـداث الـتاريخ الطائفي من ناحية التغيرات الخاصة بالوقت والمكان والطـبقة والقـضية، ومن ناحية التجربة السياسية في ما يتعلق بالناس والهوية الدينية أو**

---

(1) راجـع كـتاب A Nationalist Conscience: M. A. Ansari, the Congress and the Raj لمـشير الحسن (نيودلهي1987)، ص182-4.

(2) كانـت الفكـرة، كما يقدمها جواهر لال نهرو، الاتصال بالمسلمين ليس كإخوة ولكن كقطاع عريض من السكان المتمكنين، والحافز الأساسي كان إقناعهم بأنهم يشكلون أمة وأن مصيرهم غير مرتبط بإخوانهم المسلمين فقط ولكن بزملائهم الصناع والفلاحين والعاملين من الطوائف الأخرى.

(3) راجـــــع Rallying Round the Cow: Sectarian Strife in the Bhojpuri Region 1888-1917 لـ غـياندارا بانـدي في كـتاب Subaltern Studies II: Writings on South Asian History and Society لراناجيت غوها (تحقيق)، (نيودلهي 1983) ص 60-129 .

(4) غـياندارا بانـدي Encounters and Calamities: The History of a North Indian Qasba in the Nineteenth Century في Subaltern Studies II لـ غوها، ص ص 231-70.

(5) غياندارا باندي The Construction of Communalism in Colonial North India (نيودلهي 1990) ص 126.

الطائفة الدينية، وأصبح ذلك قوة دافعة لجميع السياسات الهندية. وعمل سرد أحداث الاضطراب الطائفي على إثبات هذه القراءة للتاريخ"[1].

وهناك صورة واضحة لأول اضطراب طائفي كبير سجله التاريخ شهدته مدينة بنارس عام 1809. وأعطاه السرد الاستعماري سبباً وقام بتسمية هذا السبب بالتعصب أو الانحياز، وبالتالي قام بتفريغه من الجوانب الأخرى ذات الأهمية، وتناول السرد الاستعماري هذه التجربة لوصف "الشخصية" المحلية وإثبات الطبيعة الضالة المنحرفة، وفرض النظريات على الخصومة الأساسية بين المسلمين والهندوس[2].

ويستلهم غيانندرا باندي وزملاؤه "براناجت غوها" الذي نفخ روحاً جديدة في بعض الأفكار الماركسية وأحدث اختراقاً في الاعتقادات التقليدية وأوجد فريقاً من النخبة المثقفة التي اكتملت دراسة معظمهم في جامعتي أوكسفورد وكمبريدج وعرفهم على النظرة العالمية المتسقة تماماً مع التصريحات الافتتاحية التي جاءت في Subaltern Studies I وبالرغم من أنهم لم يساهموا كثيرا في الحجج حول الطائفية التي كان الغرب يريد الاهتمام بها، ولكن الشيء الوحيد الذي كان مشتركاً بين المؤرخين في "سوباترن" هو التقليل من قيمة القومية واستلهموا منها خطأً من التفكير الذي نال قبولاً واسعاً في الأوساط الأكاديمية.

وفي الثمانينات والتسعينات استبدلت التواريخ التحررية الأعمال الجليلة التي أنجزت خلال العقود السابقة واتجه سائر عملية دراسة التاريخ من الدراسات العامة إلى الخاصة ومن التجريد إلى الحقائق الصلبة. إن سائر هذه الأعمال جديرة بالثناء لأنها تقدم معلومات هامة وتفسرها في أغلب الأحيان. قام "دافيد

---

(1) The Construction of Communalism: British Writings on Banaras in Ninteenth Century لـ غياندارا باندي في كتاب Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society لـ رانجيت غوها (تحقيق) (نيودلهي 1989)، ص 132.

(2) المصدر نفسه، ص 109.

غلمارتن" و"أيان نالبوت" بجولة في مناطق بنجاب الخصبة لاستكشاف الجوانب الحيوية من ناحية السياسة والمجتمع وتقديم البرهان على الصلة المتبادلة بين الدين والسياسة[1]. وأوضحت سارة أنصاري نفوذ الشيوخ الصوفيين في ولاية السند في كسب دعم المسلمين لتأييد المطالبة بدولة باكستان، وأخضع بديوت تشاكرا بارتي، وجويا تشترجي، وسرنجن داس، وتاج الإسلام هاشمي، وتازين مرشد، وهارون الرشيد، ورجت كانتا راي ويونس صمد، وكلهم ألفوا كتباً في تاريخ البنغال، عدداً من المناطق والحقب التاريخية لفحص الافتراضات النظرية. ووضع "آر إيف ملر" و"إس. إف ديل" كتباً قيمة حول الموبلاس في المليبار[2] وأما ما يتعلق بالإسلام في جنوب "فيندياس" فقد تتبعت "سوسن بيلي" ارتقاء العادات والتقاليد من العبادات التي كانت تتضمن قوة مدهشة لتتكيف مع النموذج المحلي للعبادة وشاطرت الاعتقادات والممارسات التي تأسست ونهضت في نظام ديني ديناميكي وتوسعي[3] ونفخت نفس الروح والمنظور في كتابات المؤرخ الماركسي كيه. أن. بانيكار[4]. فعلى سبيل المثال يمكن أن يستشهد ببعض الأحداث عندما أسس غورو سيفابهينافا ناراسيمها بهاراتي (غورو ماثا سرينغيري من 1899-1912) بنجا (رمز كف) في النهر في سرينغيري (مدينة للزيارة الطقوسية الهندوسية) وأعطاه لكبار المسلمين لممارسة التقاليد عليه، وأكد لهم بأن منظمته الدينية سوف تتحمل كل النفقات المطلوبة

---

(1) راجع أيضاً إيان تالبوت وغورهاربال سينغ (تحقيق) Region and Partition: Bengal, Punjab and the Partition of the Subcontinent (نيودلهي 1999)، بيديوت تشاكارباتي The Partition of Bengal and Assam 1932-1947 (نيودلهي 2004).

(2) S. F. Dale, Islamic Society on the South Asian Frontier: The Mappilas of Malabar 1498-1922 (اكسفورد 1980)، R. E. Miller، Mapila Muslims of kerala: A Study of Islamic Trends (نيودلهي 1992).

(3) Susan Bayly, Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900 (كامبريدج 1990)، ص 13-14.

(4) مثلاً، كتابه Colonialism, Culture and Resistance (نيودلهي2007).

لتقاليد المحرم لمدة عشرة أيام فكان يرسل أربعة رجال خلال تقاليد المحرم التي تستغرق عشرة أيام لكي يحملوا المحفة وكان يوفر لهم الإنارة بالمصابيح المضاءة بالكيروسين خلال الأيام التي تنقطع فيها الكهرباء[1].

وبالرغم من أن كتابة التاريخ الماركسي قد تأصلت جذورها في الثلاثينات والأربعينات، ولكنها سيطرت على الثقافة الهندية وأخذت لونها الكامل بعد انتهاء الحكم البريطاني. وبعد "دي دي كوسامبي" (1907-1966) درس المؤرخون تشكيل الطبقة والبنى الاجتماعية والاقتصاد الزراعي من دون سرد الأحداث السياسية باهتمام أو اعتبار الدين علامة للهوية الاجتماعية والاقتصادية. وبصرف النظر عن العيوب والنقائص في افتراضاتهم ودلائلهم فقد تحدى هؤلاء الباحثون العديد من الآراء الاستعمارية والوطنية القديمة التي حرمت الدراسات التاريخية من عمقها وحيويتها. ومثلما لاحظ ألفريد كوبن في سياق حديثه عن الكتابات التي تناولت الثورة الفرنسية: "إذا كان أحد مصادر قوة الماركسية الإشباع الذي يمكن أن يعطي الرغبة الإنسانية بهدف تحقيق وتبرير غايات الحياة الإنسانية، فإن مصدراً آخر يتمثل في توفير بيان علمي لقوانين التطور الاجتماعي[2].

وكان المؤرخون الماركسيون الأولون متأثرين بكتابات "رجني بالم دت" (1896-1947)، و"ام. إن. روي" الذي كان له أتباع كثيرون بين المسلمين في الحزب الشيوعي الهندي اللاجئ في طشقند. وكان شوكت عثماني (من مواليد 1901) وغلام حسين، ومظفر أحمد (1896-1974) في اتصال مباشر معه بشكل رئيسي في أوائل العشرينات ضمن المجموعات في المراكز الماركسية الخمسة

---

(1) Leela Prasad, Ethics in Everyday Hindu Life: narration and Tradition in a South Indian, Town (نيودلهي، 2007)، ص 36.

(2) Alfred Cobban, The Social Interpretation of the French Revolution (كامبريدج، 1964)، ص 11.

في الهند[1]. وكانوا يؤمنون إيماناً جازماً بأن التصور المادي للتاريخ وحده يستطيع أن ينتج تاريخاً تقدمياً موضوعياً. وحاول آر. بي. دت في كتابه "الهند حاضراً ومستقبلاً" تحليل المشكلة الطائفية من ناحية التنافس الاجتماعي والاقتصادي الذي تأثرت به الطبقة الوسطى. وأشار مراراً إلى أن ما تم عرضه كنزاع طائفي كان في حقيقته كفاح الفلاحين المسلمين ضد الإقطاعيين الهندوس ومقاومة المديونين المسلمين ضد الدائنين الهندوس أو مقاومة العاملين الهندوس ضد المستأجرين الـ"بتهان"[2].

وبصرف النظر عن مصادر قوة المؤرخين الماركسيين فإنهم تجنبوا مناقشة دور الدين ولم يتناولوا الطائفية بالبحث. وقد كانوا يحتذون مثال جواهر لال نهرو الذي وصف المشكلة الطائفية بأنها من العوائق في سبيل الحداثة لدى المسلمين والهندوس، وبما أن دلائلهم لم تتجاوز المكائد الاستعمارية في تقسيم الطائفتين فإنهم لم يستطيعوا أن يعرفوا قضايا الهوية والأوضاع التي تسبّبت بازدياد الشعور الطائفي. وهكذا فكر "بيبان تشندرا" بأن الطائفية لا تمتلك حقيقة موضوعية وإن كان لها شيء من الأهمية فإنها ترمز إلى انعكاس مشوّه وفاسد للحقيقة. ومن دون الصراع الحقيقي بين الطوائف تعتبر الممارسة الدينية كعجلة لدفع المنظمة السياسية وتعبئة الرأي العام بالشعور الزائف[3]، والحقيقة، سواء كانت موضوعية أم متحيّزة، أصلية أم زائفة، فإن مجموعات المسلمين حاولت إنشاء مجال نفوذها على أساس أن عددها قد بلغ سبعين مليوناً وهي تتصف بالتجانس أكثر من أي طائفة أخرى في الهند. وقد أعلن إقبال في ديسمبر عام 1930 بأن المسلمين في الهند هم الشعب الذي يمكن وصفه بالأمة بالمعنى الحديث للمصطلح[4].

---

(1) Sibnarayan Ray (ed.) الأعمال الكاملة لـ M. N. Roy، المجلد 4، (نيودلهي 1997)، ص 364.

(2) R. P. Dutt, India Today and Tomorrow (دلهي 1955)، ص ص 227-229.

(3) Bipan Chandra, Communalism in Modern India (نيودلهي، 1984)، ص 23.

(4) بيرزادا، Foundations of Pakistan، المجلد 1، ص 169.

وأراد السيخ والهندوس من بنجاب إنشاء مجالات نفوذهم في الهيكلة الفيدرالية وقاوم هندوس السند مطالبة فصل السند عن ولاية بومباي لمجرد المحافظة على هيمنتهم على منطقة ذات أغلبية للمسلمين[1]. ويمكن أن نوافق مع بيبان تشندرا على أن الطائفية ليست نتيجة منطقية ولازمة للتطور التاريخي في الهند[2] ولكن ذلك لا ينفي بالضرورة وجود صراع حقيقي.

واختلف الجيل الأول من الكتاب الباكستانيين على الإطار الماركسي. وكان ذلك شرطاً أساسياً لازماً للتعليل العقلي لمولد أمة جديدة غير أن المشكلات أحاطت بهذه الممارسة عام 1971 عندما قامت القومية اللغوية على نظرية الأمتين المنفصلتين على الأساس الديني وتفككت وحدة باكستان وانقسمت إلى دولتين إحداهما كانت معروفة بدولة باكستان من قبل والأخرى أطلقت عليها دولة بنغلاديش وبعد ذلك لم تنشأ أي محاولة لتوحيد باكستان وبنغلاديش وفقد الإسلام الذي كان قوة ثابتة وصامدة في الأربعينات صلاحيته في وجه الترتيبات السياسية الجديدة التي يخطّط لها في لاهور ودكا.

تمزق نسيج باكستان القومي وتعرضت شرعية الوطنية الإسلامية للتشكيك جراء الاعتداءات العسكرية على مسلمين آخرين. وكان ذلك وقتاً للانتباه إلى ملاحظة تعارض الخطابات السائدة حينذاك. وقبل فترة تتبع يونس صمد- وهو عالم سياسي مولود في بنغلاديش- الفجوة بين قومية المسلمين وعرقيتهم وبين ظهور قوة نابذة كانت ردة فعل لمحاولات حشد الصلاحيات في السلطة المركزية، والنفوذ المتزايد لحكم الأقلية المتكونة من البيروقراطيين

---

(1) راجع كتاب 'The Communal Divide: A Study of the Delhi Proposals لمشير الحسن، Communal and pan-Islamic Trends لحسن، ص ص 281-301.

(2) Chandra, Communalism in Modern India، ص 25.

والعسكريين[1]. وتوجهت الباحثة البنغلاديشية فرزانة شيخ إلى العوامل التي تساند سياسة تمثيل المسلمين. يتمثل أحد تلك العوامل في الوعي بالأخوة الإسلامية والاعتقاد بتفوق الثقافة الإسلامية والإيمان بأنه يتحتم على المسلمين أن يعيشوا في ظلّ حكومات إسلامية[2]. ويتمثل عامل آخر في الافتراضات المتعلقة بدور المجتمع المحوري وادعائه الخاص للطاعة الفردية وطبيعة الإجماع السياسي وتنظيم السلطة في المجتمع[3]. وقد استمرت فكرة الطاعة شرطاً بدائياً للقوة السياسية الشرعية واختباراً نهائياً للمكانة التمثيلية والشرعية السياسية للمسلمين منذ الأزمنة القديمة وذلك الذي دعم التطور السياسي لحزب الرابطة الإسلامية[4].

ورفض "بيتر روب" تفسير ميول المسلمين للانفصال بالفلسفة الذرائعية، وقد برهن على أن المجال كان مفتوحاً في الدائرة الانتخابية للمسلمين لكي يتعامل معها المسلمون والعلمانيون معاً. وأن الطائفية والوحدة الإسلامية اعتمدتا على شعور دائم لدى الطائفة عززته الحركة والاتصالات الفعلية التي ساندت أو تخطت حدود العناصر المحلية التوفيقية[5]. وهذه الصيغة قريبة من بحث "فرزانة شيخ" رغم أن الملابسات طويلة المدى التي تطرحها ليست متوافقة. وأما ما يُسمى بما قبل تاريخ الطائفية فإنه اختراع بقدر ما هو تأكيد على أن المصالح السياسية للمسلمين قد أعلنت بشكل منطقي قبل القانون المتخذ

---

(1) يونس صمد، A Nation in Turmoil: nationalism and Ethnicity in Pakistan 1937-1958 (نيودلهي، 1995).

(2) فرزانه شيخ، Community and Consensus in Islam، ص 233

(3) المصدر نفسه، ص 233

(4) المصدر نفسه، 233-236

(5) Peter Robb, Liberalism, Modernity and the Nation (نيودلهي، 2007)، أبواب Muslim Identity and Separatism in India: the Significance of M. A. Ansari و The Impact of British Rule on a Religious Community: Reflections on the Trial of Maulvi Ahmadullah of Patna في عام 1865، ص 165-8، 225.

بشأن الحكومة الهندية في عام 1935. لم يفعل أحد ذلك ما عدا بعض المجموعات المنشقة وحتى محمد علي جناح لم يفعل ذلك. ويتضح جلياً من تتبع مراحل التطور التاريخي لطائفية خيالية باعتبارها نقيضاً لشعار حزب المؤتمر المتمثل في مبدأ الوحدة في التعددية وإبراز ذلك السلوك التاريخي المتميز للمسلمين واستخدام ذلك للمساومة مع الحكومة من أجل المطالبة بدوائر منفصلة وبالنفوذ والسيطرة والتمثيل، ولكن لم يحاول أحد دعم مصالح المسلمين وأظهرت نتائج انتحابات المجالس التشريعية الإقليمية بأنه لا توجد دوائر انتخابية للمسلمين في عام 1937. وبقي محمد علي جناح متردداً لأن المحافظات واصلت الضغوط لنيل حصتها، حتى بعد انفصاله عن وزارات حزب المؤتمر عام 1939.

يجب ألا ينظر إلى الخطاب النخبوي على أنه يعبّر عن المسلمين الهنود أو ما يسمى بوعيهم الطائفي ولا اختزال سياسة الهوية الإسلامية إلى مجرد تعليل عقلي للخطاب الإسلامي المعياري. وهناك خلاف حتى ضمن هذا الخطاب النخبوي الذي لم يركز معظمه على التمثيل الانتخابي ومع ذلك فهو دليل أكبر على رغبة المسلمين في الاختلاف بدلاً من الإذعان إلى توافق الآراء في المجتمع، مهما اعتبر ذلك من وعورة طرق السياسة العملية[1]. إن معضلة الهوية في جنوب آسيا معقدة ودقيقة أكثر مما اعترف به ممثلو نظرية الأمتين على الأساس الديني أو ممارسو كتابة التاريخ، وذلك مبني على المعارضة المزدوجة بين القومية الدينية والقومية العلمانية[2].

ويصبح تعقد هويات المسلمين أكثر وضوحاً عندما تصبح القضايا المتعلقة

---

(1) Sugata Bose and Ayesha Jalal, Nationalism, Democracy and Development (نيودلهي 1997)، ص 80.

(2) المصدر نفسه، ص 103

بالمحاصصة وصورة الذات والتمثيل إشكالية[1] ونادراً ما كانت الهويات محدّدة. فقد كانت الهويات في الهند الخاضعة للاستعمار البريطاني متعددة بل كانت مجزأة أيضاً بفضل النظام الاستعماري المعرقل أصلاً لتوحّدها. ولذلك ليس من السهل أن تقيد كلها في محور واحد. ويتضح من مسيرة آل قدوائي من مقاطعة "باره بنكي"، وهي أسرة ذات أثر ونفوذ في أوده، كيف يفتح التاريخ بعض الطرق ويغلق الأخرى وكيف تصبح الهويات ذات طبقات ومختلطة وفي بعض الأحيان متساوقة. والتعريفات الرسمية في إحصاء السكان جسدت أو عززت الهويات، ولكن هوية "آل قدوائي" كانت متعددة الطبقات، وهم خلقوا وفقاً لذلك المعاني التي شكلت حياتهم[2].

ومن الضروري إلقاء بعض الضوء على الحياة اليومية لمثل هذه الأسر وطرح الأسئلة حولها. فهل تتلخّص حقيقة الأمر في أن حياتهم مختلفة بسبب هيمنة تأثير الشريعة؟ أم امتازوا بالشمولية التي جعلت قياس الالتزامات الدينية على الميزان صعباً؟ ويضطر المرء إلى أن يتأمل في مثل هذه الأمور التي تتخطى الحدود العادية والتقليدية. وقد أشار "هربرت بترفيلد" إلى أنه إذا كان بإمكان التاريخ أن يخدم أي غرض عملي فإنما هو تذكيرنا بجميع التعقيدات التي تقلل من شأن حقائقنا وإشعارنا بأن جميع أحكامنا نسبية ومرهونة بالوقت والظرف[3].

يسأل الباحثون باطراد عن مدى صلاحية الفرق التحليلية من أمثال الشيعة والسنة والصوفيين والعلماء والتقليد الأصغر والتقليد الأكبر ويشيرون إلى الطرق المعقدة التي تعرّف بها كل مجموعة نفسها مقارنة بالأخرى حيال حقيقيتها في

---

(1) حول هذه النقطة، راجع كتاب Composite Nastionalism and Islam لمولانا حسين أحمد مدني، قام محمد أنور حسين وحسن إمام بترجمته (نيودلهي 2005)، ص 135-6.

(2) مشير الحسن، From Pluralism to Separatism: Qasbas in Colonial Awadh (نيودلهي، 2004).

(3) Herbert Butterfield, The Wing Interpretation of History (لندن، 1921)، بيليكان بوكس 1973)، ص 58.

الأمـة الإسلامية[1]. يندهش المرء من الهويات التي يتم بيانها وتطويرها وتنقيحها في مواقـع مـتعددة وأسـاليب مخـتلفة والتي يقوم بها أفراد طبقة "ميو" في منطقة مـيوات بالـتجارب اليومـية في التـبادل والـتفاعل. ورغم التآكل والهجوم، يظهر "عـالم التعايش" مرونة ويحدّ من نشاط مشاريع إقامة الحدود "[2]. وعلى الصعيد الآخر تقوم الأفكار الثقافية المتعارضة والهويات الهامشية في "ألور" وفي الضريح في "بيرانـا" بعملية التنقية والتجانس، وليس ذلك فحسب، بل إن حركة التعايش بالـوئام والانـسجام وكـذلك حـركة تقـسيم الأمكـنة المقدسـة المتمـثلة في الأضرحة/المحارق تستلزم إعادة كتابة التاريخ وإيجاده من جديد.

وإن مـا يحـدث في ألـوار وبيرانـا قد حدث مثله في لكناو والله آباد أيضاً وهما المدينتان اللتان يتجلى فيهما المزيج النادر والمبتكر من الأديان والثقافات. ومـع ذلك بفضل الهويات التي هي موضوع تاريخي راديكالي والتي يتم إنشاؤها

(1) Vernon James Schubel, Religious Performance in Contemprary Islam: Shia Devotional Rituals in South Asia (جنوب كارولينا، 1993)، ص 159-60.

(2) على الرغم وجود دليل ساطع على النزاع الطائفي خلال هذه الفترة، فقد كان يجري أيضاً تداخل غريب وغير متوقع على سطح التفاعل الثقافي. وهي ظاهرة بالكاد تذكرها التأريخات أو تفسرها النظريات الاجتماعية. وتضع الفلسفة الغربية والتقاليد السلوكية، الأولوية للثنائية بناء على تشديدها على الهويات الذاتية الأحادية غير القابلة للقياس وحدود العزل الثقافي، ولكن القوة الإنسانية تدمّر الحدود في المواقع غير المتوقعة، كما نجد على سبيل المثال في مجال الرغبة كما هو في شغف بنت سندية برسّام مسلم، وزواج العقيد ديكـسن لبيبي، وهي امرأة مـسلمة، أو في وصية جيبسون القاضية بمنح ممتلكاته لبستانيّه، وفي الصداقة والعلاقة الودية والمهنية التي ازدادت بين الحكيم (طبيب يستخدم الطب العربي) والويد (طبيب يستخدم الطب السنسكريتي) راشاندران فياس، حيث حاول الأخير تحويل الزئبق إلى ذهب، وعزل الأطباء الآخرون الممارسين للآيورفيدا له، وفي المشاريع التعاونية بين المجتمع المدني وعالم الجريمة.

ولـذلك تـتطلب المجـتمعات والهـويات غير القابلة للقياس قدراً عالياً من التدخّل الأيديولوجي، لتجاوز عـوالم العـيش المشترك واللقاء التي تضعف بشكل ثابت وتخرب الحدود التي تضعها المؤسسات، شايل مايارام،

'Living Together: Ajmer as a Paradigm for the (South) Asian City", in Mushirul Hasan and Asim Roy (eds), Living Together Separately: Culcutta India in History and Politics (new Delhi, 2005), pp. 169-70

عبر المواقع بين الطوائف المختلفة والخطابات والممارسات، فإننا نرى التوتر بين الشيعة والسنة يشتد ويتفاقم في مدينة، والاضطراب بين المسلمين والهندوس يقع في أمكنة أخرى[1]. وكان في الماضي يقام الاحتفال الطقوسي الهندوسي رام ليلاً في رحاب مفتوح ويكتظ الشارع بحشود من المسلمين كذلك، وكان ذلك منظراً رائعاً مليئاً بالبهجة والغبطة والسرور ولكن كل ذلك انقلب رأساً على عقب بسبب الصراعات والنزاعات المتكررة. وأعرب جواهر لال نهرو عن أسفه قائلاً إن من واجب الدين وروحه بالتأكيد أن يجيبا عما جعلهما يفسدان البهجة ويعكران صفاء الجو[2]؟".

هناك قصة قصيرة بعنوان "اللاجئ" يقدم فيها الكاتب دبيش راي، بشيء من الفكاهة المأساوية، صورة كاملة لعملية بناء الهوية التي أعقبت تقسيم البلاد، فهو يقوم ببناء هويتي "آمنة" و"سيتابرتا" في عدة تواريخ مختلفة، والمرأتان تحضران إلى مخفر الشرطة المحلية لإثبات هويتهما، ولكن السؤال الهام الذي كان يدور في ذهنيهما كيف ستتمكنان من القيام بذلك. وما هي في الواقع حقيقة هويتهما؟

---

(1) مشير الحسن، Mushirul Hasan, 'Traditional Rites and Contested Meanings: Sectarian Strife in Colonial Lucknow', in Violette Graff (ed.), Memories of a City (نيودلهي، 1997) ص ص 114-35، ولاحظ التالي: "نزاع الشيعة وأهل السنة هو في آن معاً نزاع على روح الإسلام، حرب كبرى بين رجال الدين المتنافسين حول مفاهيم التاريخ الديني وتفسيراته، وانعكاس لنوع من الحروب العشائرية للانتماءات العرقية والهويات، وهي حروب تبدو قديمة جداً، لكنها تتمتع بحيوية مفاجئة، وقد باتت مألوفة جداً للإنسانية. إن الإيمان والهوية يتقاطعان في هذا النزاع وتسعى قوتهما المشتركة لتفسير لماذا يبقى النزاع مستمراً بالرغم من فترات التعايش ويحتفظ بمثل هاتين الإلزامية والأهمية. إنه ليس مجرد نزاع ديني قديم يعود إلى السنوات الأولى من ظهور الإسلام، بل هو اشتباك معاصر للهويات تغذيه الخلافات الدينية والتاريخية، ولكن هذا ما تفعله أيضاً النزاعات المعاصرة حول السلطة والتحرر والمساواة، ناهيك عن النزاعات الإقليمية والدسائس الأجنبية. وإنه، ومن المفارقة، نزاع قديم جداً وحديث كذلك"، ولي نصر، The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future (نيو يورك، 2006) ص 20.

(2) جواهر لال نهرو، سيرة ذاتية (لندن، 1936) ص 141.

وكـذلك تتـناول قـصة "التـسلل" لـبرافولا راي الهـويات المتسمة بالمرونة الموسـومة بـصفات لاجـئ /مهاجـر/ متـسلل وجميعها تستخدم كوقود لسياسة اكتساب الأصوات:

"وبعـد سـاعات قلـيلة، عـندما عاد فريد سيراً على قدميه على الطريق المبعثر بالحـصى إلى مكـان تـشردهم الـذي كانوا يعيشون فيه مع شوكت، كانت هناك فكرة وحـيدة تتكـرر في ذهـنه، وهـي أنهـم في زمـن الـبريطانيين، كانوا هنوداً ثم أصبحوا باكـستانيين وبعـد ذلـك بنجالـيين، وبـسبب الانتخابات وجدوا بعد أربعين عاماً هوية جديـدة والآن أصـبحوا هـنوداً مرة أخرى"، كان فريد يمشي شارداً وغارقاً في التفكير وأدى تحية إجلال وحب للانتخابات في نفسه"[1].

فرّق تَسد

"إذا كـان الـتطور يكمـن في أن يـتخذ الفـرد وجهـة نظـر سياسية أوسع، فإن الطائفـيين في بلادنـا وكـذلك حكومتـنا قد هدفت عمداً وباستمرار إلى عكس ذلك، وهو تضييق آفاق وجهات النظر".

جواهر لال نهرو، سيرة ذاتية، صفحة 472.

إنه من المألوف بشكل متزايد أن يكون المرء غير أيديولوجي وغير سياسي في عالم ما بعد الحداثة. إن المثل العليا من الوطنية والعلمانية والتعددية يعتز بها ويـؤيدها الـشعب الهـندي وقـد كانـت هـناك محاولـة لتجـريدهـا مـن قيمـتها الجوهـرية[2]، وأحـد الخسائر الناتجة عن هذا النهج هو إهمال دراسة دور النظم الاسـتعمارية في خلق التضامن الديني والطبقي. وقد مرّ زمن اتفق فيه المؤرخون الوطنـيون علـى أن الحكـومة أضـرمت نـيران الاضطرابات الطائفية بالتواطؤ مع

(1) Bashabi Mahajan, Bengal Partition Stories: An Unclosed Chapter (لندن، 2006)، ص540.

(2) Sucheta Mahajan, Independence and partition: the Erosion of Colonial Power in India (نيودلهي 2000)، ص 18

العناصر الإقطاعية وشبه الإقطاعية والرجعية[1]. ثم جاءت المرحلة التي اكتسبت فيها نظرية نهرو شيوعاً، وبالتأكيد كان هناك إحباط بالنسبة إلينا، إحباط وإعاقة متعمدة ومستمرة من قبل الحكومة وحلفائها. ولا شك في أن الحكومة البريطانية في الماضي والحاضر قد أسست سياستها على بثّ الشقاق في صفوفنا[2]. واليوم حينما تقلصت الصراعات الاقتصادية والسياسية إلى القوالب النمطية، فالكثيرون لا يقدّرون مدى حدة التعقيدات الكامنة في استخدام الطائفية كعلاج مقبول للحماسة القومية[3].

ويرى بيتر هاردي أنه ينبغي تبرئة السياسة البريطانية من تهمة المكر الميكيافيلي العميق[4]، وأقرّ فرانسيس روبنسن بأن البريطانيين لعبوا دوراً رئيسياً في إقامة الهوية الإسلامية المنفصلة في السياسة الهندية، ولكنه يشعر بأنهم لم يكونوا يعتزمون القيام بذلك، ولم تكن هناك محاولة متعمدة لتشجيع العداء الطائفي، وفي الحقيقة كانت الحكومة تهدف إلى تجنّب ذلك[5]. ويذكر في موضع آخر أن البريطانيين قاموا بتشجيع الهويات الدينية ولكنه يحذّر من اعتبارهم الجهة الوحيدة لشحذ التمييز بين المسلمين وغير المسلمين بمنح الامتيازات للمسلمين، ويركز على تيار الإصلاح الذي سعى إلى إعادة الحيوية إلى حياة المسلمين وتخليصها من النمط السائد منذ أوائل القرن التاسع عشر حتى الوقت الحاضر[6].

---

(1) مثلاً، K. B. Krishna, The Problem of Minorities or Communal Representation in India (لندن، 1939)، وAsoka Mehta، Achyut Batwardhan، The Communal Triangle in India (الله آباد، 1942).

(2) نهرو، سيرة ذاتية، ص 136.

(3) David Page, Prelude to Partition in the Partition Omnibus (نيودلهي، 2002)، ص 91. الفقرة التالية مبنية على كتاب Nationalism and Communal Politics in India ، ص ص 244-7.

(4) Peter Hardy, The Muslims of British India (كامبريدج، 1972)، ص 163.

(5) Robinson, Separatism among Indian Muslims، ص ص131-2، 348-9.

(6) Francis Robinson, Islam, South Asia and the West (نيودلهي، 2007)، ص ص 126-7.

ويرى آدم إسمث (1723-90) أن بريطانيا العظمى لم تكسب سوى الخسائر من السيادة التي تتولاها على مستعمراتها، والشعب الهندي من ناحية أخرى عانى كثيراً بسبب ارتفاع الأسعار وبسبب أشكال مختلفة من الاستغلال الاستعماري خلال الحرب العالمية الأولى وفي عام 1919- 20، كانت أغلبية البلاد موحدة كما لم يحدث من قبل، وأسهم في إسراع هذه العملية النظام الاجتماعي والفكري الذي وفّره غاندي. لا أحد يدرك ذلك أكثر من الحكومة ولا يوضح شيء إحساسها بالذعر وعدم براعتها أكثر من لجوئها إلى التدابير القمعية. وخلال حركات "رولات ستياكره" والخلافة وحركة عدم التعاون الفاشلة[1]، علقت الحكومة المحاصرة أملها على الازدياد المستمر للعداوة بين الهندوس والمسلمين. ويرى بعض المحللين أن بريطانيا غذّت فكرة الوحدة الإسلامية العالمية لكي يضيع المسلمون قوتهم العملية في التعاطف الشفهي مع العالم الإسلامي. قال إقبال لأحد محاوريه إن البريطانيين يريدون من المسلمين ألا يمارسوا دينهم عملياً وأن ينشغلوا بالشؤون النظرية[2]. وفي وقت لاحق، اختلط المسؤولون معاً فرحين في جولة لندن الاجتماعية، خلال مؤتمر المائدة المستديرة، في حين أنهم في الهند استخدموا وسائل سرية لتنظيم المعارضة الإسلامية لحركة عصيان القانون المدني حيث حرضوا المسلمين على القيام بالحملات الدعائية المحلية وقاموا بتمويل الخطباء المتجولين، وكان شوكت علي الذي كان معارضاً شديداً للاستعمار حيناً من الدهر، اختلفَ مع البريطانيين، وبذلك حفر قبره بنفسه.

---

(1) أوصت لجنة رولات بأنّ الحكومة يجب أن يكون عندها سلطات للقيام باعتقالات اعتباطية وسن قوانين عقوبات لإخماد النشاطات الثورية في بعض أجزاء البلاد. وفقاً لذلك قدّم مشروع قانون في المجلس التشريعي الإمبراطوري في فبراير 1919 وتعرض لمعارضة جميع الأعضاء الهنود. وفي 24 فبراير أخبر غاندي نائب الملك عن قراره للقيام بساتياغره ضدّ قرار لجنة رولات. وبعد يومين، حثّ غاندي مواطنيه للانضمام إلى ساتياغره. وفي 6 أبريل شهدت الأجزاء المختلفة من البلاد إضرابات عامة.

(2) نقلاً عن محمد صادق، A History of Urdu Literature (نيودلهي، 1995)، ص 464.

وكانت التفاصيل الرسمية للحكم الطائفي في عام 1932م أن رامسي ماكدونالد (1866-1937) رئيس الوزراء البريطاني تصرف بقدر كبير من اللياقة بعد أن فشل حزب المؤتمر والرابطة الإسلامية في التوصل إلى تسوية خلافاتهما، وكان هذا حسبما يريده المحافظون والليبراليون. وهناك دليل على أنه قد صيغَ الحكم بصفة خاصة لاستفزاز حزب المؤتمر وقد استفزوا فعلاً، ولكن فقط المجموعة التي كان يقودها "مدن موهن مالفيا".

ترددت إنجلترا بين الضغط والتنازل خلال الأربعينات، في جهودها الرامية لكسب تأييد حزب المؤتمر للحرب العالمية الثانية. واستغلت الحكومة الطاقات السياسية الكامنة في القضية الطائفية في تلك المرحلة، وبرزت مجموعات الضغط المختلفة وانخفضت دون تحقيق النجاح الباهر للرابطة وتم صب طاقة كل من مؤيدي تلك المبادئ مثل الجماعة الإسلامية ومروجي المصالح الحازمين في هذه المنظمة.

وفي البنغال اعتمدت سياسة "فرق تسد" لفك القبضة الخانقة لمؤيدي سوراج (الحكم الذاتي) ولإحداث الخلاف في ما بينهم وأطلقت محاولة لبث بذور الخلاف أولاً في مارس 1924 عندما عمد عضو مسلم إلى تضييق الخناق على سي. آر. داس بالإصرار على تنفيذ بنود معينة من معاهدة البنغال. وأحبط داس هذه الخطوة، وعندما رفض المجلس طلب الرواتب الوزارية انضمت التكتلات الرسمية وغير الرسمية لتأييد الوزارات المهزوزة.

وأعاقت طبقات أصحاب العقارات والتجارة الراسخة في بنجاب، خيارات الإدارة لتوسيع قاعدة دعمها، وكان من السهل إثارة مجموعة فئوية ضد أخرى والإفادة من الخلافات التي عانت منها وزارة فضل حسين (1877-1936) الذي انتخب في المجلس التشريعي في عام 1920 وعيّن وزيراً للتعليم والتربية في عام 1921 ثم في عام 1924م، فكان من شأن هذه الاستراتيجية أن تنجح جزئياً في

الإقليم الذي لم تتحدّد فيه خطوط الانقسام بين الطوائف دائماً، ولذلك اعتمد إدوار دميك لغان (1846-1932) وخلفه مالكوم هيلي (1872-1969) اعتماداً كبيراً على المزارعين وعلى قادتهم المختارين مثل فضل حسين وجوتو رام (1881-1941) ضد الطبقات التجارية المتأصلة في المناطق الحضرية بالإضافة إلى توصيل المجموعات بالغة الشعبية إلى مواقع السلطة.

لم يستخف هيلي بتأييد المسلمين ولكنه حذّر من منح جملة التنازلات لهم. وعندما خسر الرجال المؤيدون للحكم الذاتي مراكزهم، توسل إلى الهندوس في المناطق الحضرية لفرض التوازن بين الأحزاب، والمواصلة مع الترتيب القديم كانت تعني بأن حزب الهندوس في حدّ ذاته كان قد أزمع إبعاده بشكل دائم، وكان من شأن ذلك القرار أن يدفعهم إلى المعارضة وبالتالي إلى الحكم الذاتي[1]. وأثر تفكير هيلي الجديد سلباً على حظوظ الاتحاديين خاصة على أعضائه المسلمين، ورفض خصومهم تسجيل مشروع قانون للمرابين وأعاقوا تعديل مشروع قانون إيرادات الأراضي، وأدى ذلك إلى تطويق طموحات فضل حسين، وفي نهاية المطاف احتل منافسوه الحقيقيون المناصب الوزارية وانتقل إلى نصف المقاعد المحجوزة في الحكومة. وكذلك لعب هيلي أوراقه بمهارة لإحداث الشقاق في المجلس التشريعي وتقسيمه إلى تكتلات طائفية. ورغم ذلك استخدم كل نفوذه وقوته لمساندة الكتلة الإسلامية كملاذ أخير، ثم بعد انتقاله من لاهور إلى لكناو أوصى نائب الملك بشأن تمثيل المسلمين في مؤتمر المائدة المستديرة. وسعى إلى الحصول على ضمانات الحفاظ على حقوق المسلمين لكي يضمن مثل هذا الجنوح البسيط تجاه المسلمين بقاءهم إلى جانب الحكومة، وتصبح إمكانية انضمامهم إلى المعارضة في حدود المستحيل. ولكن لم يكن في وسع هذه الخدعة الذكية أن تحجب

---

(1) Haily to Alexander Muddiman، يناير 1927، هيلي بيبرس، نقلاً عن كتاب Nationalism and Communal Politics، ص 246.

مخططات هيلي الحقيقية[1]، وأيد كاتب السيرة الذاتية لهيلي الموقف القائل بأن الحكم البريطاني قد ساعد على نمو الطائفية وذلك أثناء مراجعته لدوره في بنجاب (1927-1928) ولم يحاول هيلي حل المعضلة الطائفية على وجه الخصوص، وبدلاً من ذلك درس عن كثب فعاليتها لتحقيق أولى أولوياته - نجاح السياسة البريطانية- وبذل قصارى جهده في الإفادة من هذا الوضع[2].

يصر إيان تالبوت على أن البريطانيين كانوا حريصين على الحدّ من العنف الطائفي بدلاً من مخاطرة التشجيع عليه من خلال سياسة "فرّق تسد"[3]، ويثبت بيندريل مون (1905-1987) الذي كان موظفاً مدنياً أنه لم يكن ممكناً تفادي محرقة بنجاب من دون التسوية بين السيخ والمسلمين. وأن الوقت الذي وصل فيه اللورد ماونت بيتن كان قد تأخر كثيراً عن الأوان الصحيح، ولم يكن ممكناً إنقاذ الوضع[4]، وقد قام إتش. في. هودسن (1906-1999) بالإدلاء بتأكيدات مماثلة[5]، وبالرغم من ذلك ليست هناك أسباب كافية لتأييد هذه الفرضية، وقد كان سودهير غوش، الموظف الشاب في شركة تاتا، محقاً في قوله لستارفورد كريبس "إذا ما احتجّ الحاكم العام والمحافظ بأنه لم يكن من مندوحة من هذا النوع من القتل والوحشية (بعد يوم من إطلاق النار المباشر) في الظروف الحالية

---

(1) Haily to Alexander Muddiman، يناير 1927، هيلي بيبرس، نقلاً عن كتاب Nationalism and Communal Politics، ص 245-6.

(2) John W. Cell, Hailey: A Study in British Imperialism 1872-1969 (كامبريدج، 1992)، ص 154.

(3) an Talbot, Punjab and the Raj 1849-1947 (نيودلهي، 1988)، ص 4.

(4) Penderel Moon, Divide and Quit (نيودلهي، 1988)، ص 296-7، لوجهة نظر مختلفة، انظر Tanwar Raghuvendra، Reporting the Partition of Punjab 1947: Press, Public and Other Opinions (نيودلهي، 1996).

(5) H. V. Hodson, The Great Divide: Britain-India-Pakistan (كراتشي، 1977)، ص ص 402-7.

لبلادنا، فأنا اعتبر هذا الكلام ذريعة يقدّمها الرجال الذين فشلوا في تأدية واجبهم[1]".

ووفقاً لـ مون "لم يكن في مقدورك أن تمنع [الصراع بين الهندوس والمسلمين] ولكن إذا كنت موجوداً في مكان الحادث وكنت متأهباً بالقدر الكافي، لأمكنك منع هذا الصراع من التطور إلى حدود خطيرة"، وهناك أدلة كافية لإثبات أحقية لوم أولئك الذين مارسوا السلطة في إدامة العنف. وهكذا نجد شخصية حاكم تشاند – وهو قاض ورئيس المدراء في الهيئة الانتخابية، في رواية خوشونت سينغ بعنوان "القطار إلى باكستان"، والتي جاءت طبعتها الأولى في 1954، لا تخلو من المشاعر الطائفية والمعادية للمسلمين، وبالإضافة إلى ذلك، لم يكن المدراء مستعدين للمخاطرة بأرواح البريطانيين. وقد أسرعوا في انسحابهم لأنهم سعوا إلى حفظ بيوتهم ومعسكراتهم، في حين كانت تشتعل النيران في أجزاء كثيرة واسعة من المناطق الحضرية في بنجاب وأترابراديش وبنغال، كانوا يلعبون الكريكت ويستمعون إلى الموسيقى ويقرأون روديارد كيبلينغ. وفي حين ارتكبت مجزرة القطارات المليئة بالمسافرين بقيت القوات الحدودية الصغيرة في ثكناتها في معظم الأحيان.

كان تراجع الإدارة البريطانية – التي كانت مصدر فخر في وقت من الأوقات- نوعاً من الاستسلام الحقير أمام قوى العنف، وكتب نائب الملك واويل (1950-1883) لاحقاً أن الإدارة فقدت كل السلطة تقريباً للتغلب على الأحداث وكانت تستمر ببساطة معتمدة على قوة نفوذها السابق. وقد اتضحت الحقيقة بعدد الوفيات بجلاء أن الشعب دفع ثمناً باهظاً لتعطل آلية القانون والنظام، بدلاً من الإداريين. وبعد عام 1947م، واجهت حكومة حزب المؤتمر حالة تشبه الحرب الأهلية وقامت بإزالة حطام الموت والدمار.

---

(1) نقلاً عن Charles Allen (تحقيق) Plain Tales from the Raj (لندن، 1975)، ص 246.

سهّلت المنافسات العرقية والشقاق الديني طريق استعمار الهند، وبعد ثورة عام 1857م مضت الحكومة الاستعمارية على افتراض أن الاشتباكات بين الهندوس والمسلمين هي من أحداث الأمس الغابر، وهي فكرة قام باختراعها المؤرخون البريطانيون للهند وأداموها، ثم شكل المسؤولون طبقاتهم للتمييز بين فئات المجتمع، وخلقوا مكاناً لكل منها في نظامهم. وبعد عام 1857، على وجه الخصوص، لم يكن في وسع الدولة الاستعمارية أن تنتظر رضا العدو للضرب، وفي المكان الذي كان يعتبر أرض العدو، تعاونت الحكومة مع أصدقاء موثوقين بهم وحلفاء يمكن الاعتماد عليهم لزيادة توازن القوة أمام قوة أعدائها اللدودين، وكان انتداب سيملا (أكتوبر 1906) شهادة على قوة محمد علي. ولاحظ بيتر هاردي: وقد كان التوقع من البريطانيين أن يشجعوا المثل العليا وتطور العاطفة الوطنية المتحررة من النزعة الطائفية وبالتالي تسريع زوال حكمهم في الهند، وبكل ما يتعلق بالموقف البريطاني السياسي والاقتصادي في الهند، إن كل ذلك كان بمثابة توقع درجة من الإيثار التي ليست أقل من البصيرة التي لم يشهدها العالم في تاريخ الحكومات[1].

دعمت الحكومة امتيازات بعض المسلمين من الطبقة العليا وقامت بحماية مصالح العديدين من الطبقات المتوسطة خلال العقد الأول من القرن العشرين، ولم تحصل الحكومة المسؤولة على أيّ راحة من الشجرة التي قام بزرعها بعض المتعاطفين الجريئين في لندن وقام بريّها الوطنيون الهنود، فقد تم تصور فكرة دوائر انتخابية منفصلة لتشجيع النزاعات المعروفة بين المجتمعات وممثلي الشعب الذين كانوا يواجهون نوّاب الحاكم وزمرتهم المتميزة من الشخصيات المحترمة المحلية المرشحة على أساس الدين. كما يقول دافيد بيج:

> **لعبت القوة الاستعمارية دوراً هاماً في توطيد المصالح السياسية حول القضايا الطائفية. ومن خلال تعاملها مع المسلمين كمجموعة منفصلة، قامت بفصلهم عن**

---

(1) Hardy, Muslims of British India، ص 164.

الهنود الآخرين. ومن خلال منحهم دوائر انتخابية منفصلة، قامت بإضفاء الطابع المؤسسي على ذلك التقسيم. وكان هذا واحداً من أهم العوامل الحاسمة في تطور السياسة الطائفية. ولم يقم السياسيون المسلمون بتوجيه النداء إلى المسلمين. وهذا ما جعل ظهور القومية الحقيقية صعباً"[1].

والمشهد يتكرر.

في كل مرحلة من مراحل انتقال السلطة تحول الهنود ضد بني جلدتهم، وتصارعت الطبقات واشتبكت الطوائف. ولكن كلما تم التخلي عن مجال من مجالات الحكومة والإدارة للسيطرة الهندية تلت مطالب بمزيد من التنازلات. وفي نهاية المطاف، حتى مؤيدو الحكم الذاتي المقربين كانوا مؤيدين لأهداف فقط. وفي عام 1947م، انسحب الحكم الاستعماري بعد التنازل عن مركزه المسيطر لأولئك الذين كانوا قد انتصروا في الساحة الانتخابية، ولكن العمل النهائي لنقل السلطة كان أيضاً عملاً نهائياً لتقسيم البلاد[2].

نحن بحاجة إلى فتح النقاش المهمل منذ أمد بعيد حول الطبقات الدينية والطائفية المخترعة من قبل البريطانيين وتحققها في شكل الترتيبات المؤسساتية. وقد لاحظ نهرو بأن تجاهلها والتغافل عنها، وعدم الاستعداد لها، كل ذلك بحد ذاته يتمثل خطأ في تفكير المرء[3].

فحص الإصلاحات الاجتماعية

"إن الرجل العاقل يكيف نفسه مع العالم، والرجل غير العاقل يستمر في محاولة تكييف العالم مع نفسه، ولذلك يتوقف التقدم والتطور على الرجل غير العاقل".

برنارد شو، مقدمات برنارد شو، صفحة 193

(1) Prelude to Partition، ص 260.
(2) المصدرنفسه، ص 264.
(3) نهرو، سيرة ذاتية، ص 136.

"إن مطالبة جيل المسلمين الليبراليين حالياً بإعادة تفسير المبادئ القانونية التأسيسية في ضوء تجربتهم الخاصة وظروف الحياة الاجتماعية المتغيرة مبررة تماماً حسب رأيي... ويجب أن يسمح لكل جيل أن يحلّ مشكلاته بنفسه".

محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، صفحة 168

إن نقد الظروف الاجتماعية بمعنى الوعي الساخط على أوجه التقصير بقصد علاجها، يصعب العثور عليه في النظام الاستعماري[1]. فقد نبعت السياسات الإمبريالية نفسها من الاستراتيجية واسعة النطاق لمكافحة التغير وصد هجمات التطرف وكبح جماح نفوذ الجماعات الإسلامية التقليدية إلى ما وراء الحدود التي حددتها لنفسها. وبعد عام 1857م قامت الدولة المحافظة بالتصدي لتيار التغير السريع وبالمحافظة على المعالم القديمة وبرأب الانقسامات. وبدا الطلب الإمبريالي لإعادة البناء الاجتماعي على شاكلة مجتمع العصر الفيكتوري مشروعاً مرفوضاً. ولا عجب تأيد الحكومة الاعتيادي للتفسير التقليدي للشريعة. وعلى سبيل المثال، كانت قرارات المحاكم في أغلب الأحيان عاملاً لحرمان المرأة من الميراث بالرغم من أن القرآن الكريم يؤكد على حق للمرأة في وراثة الوالدين أو الزوج. وعلى منوال المحاكم لم تتبع السلطة السياسية للحكم البريطاني سياسة ثابتة في ما يتعلق بحقوق المرأة في الملكية. وقد ناسب ذلك رجال الدين الذين تجاهلوا حقوق المرأة في الملكية. وخلاصة القول، إذا كانت سمة المجتمع الحديث تتمثل في تحسين حقوق المرأة فلم تكن السلطة الإدارية والقانونية للحكومة الهندية البريطانية من عوامل التحديث. وكل ما أعطوه للمرأة بيد واحدة استردوه باليد الأخرى[2].

---

(1) هـذه الفقـرة مأخـوذة مـن مقـالتـي Living Plurally: Muslim Intellectuals in the Nineteenth Century.

(2) Gregory C. Kozlowski, Muslim Women and the Control of Property in North India، دي إندين إكنوميكس وسوشل هيستري ريفيو، المجلد 24، العدد 2، 1987، ص 181.

منحت الحكومة تنازلات متتالية لرجال الإفتاء والمجتهدين وعلماء الدين وحتى قبل عام 1857م كانت قد تجنبت تعديل القانون الجنائي الإسلامي حتى ولو لم تكن تتناسب بعض ملامحه على النحو الظاهر مع مفاهيم العدالة التي يرعاها البريطانيون بأنفسهم[1]. ولم يكن هناك نظام المحاكم المزدوج فحسب، بل لم يزل القانون الجنائي الهندوسي والإسلامي في الممارسة العملية، ولو أن ذلك كان في معظم الأحيان من دون المشاركة البريطانية أو إذنها[2]. وفي هذه العملية المعقدة نسبياً، قدّس المسؤولون رجال الدين في حين واجه المفكرون العلمانيون والشخصيات الحكومية والنخبة المتغربة الأخرى الإقصاء والحرمان من الاعتراف، وفي الواقع تجاهلوا اهتماماتهم على افتراض أنهم كانوا غير مؤثرين وغير ممثلين أو منزلقين بصورة تدريجية إلى الزعم بأنهم لم يكونوا متطابقين مع أسلوب حياة المسلمين المزعومة. كما هو الحال في المواضيع المحددة من الإصلاح الاجتماعي مثل تضحية الأرملة (ساتي) وحتى في ما يتعلق بالرأي الليبرالي المتزايد، فقد أصروا على فكرتهم الخاصة من خلال التجاهل والتهميش والتأهيل وممارسة الاستثناء بكل ما لم يتفق مع افتراضاتهم[3]. وقد أثر ذلك بشكل عميق على العمليات الليبرالية بالإضافة إلى المشاريع القومية العلمانية.

في النهاية، نأتي إلى المفاهيم الاستعمارية حول المواقف التي تأثر بها فكر الليبراليين بالاستراتيجية الحكومية تجاه المسلمين، وسرعان ما استقطب

---

(1) M. P. Jain, Challenges of Indian Legal System في كتاب Utilitarianism and the Criminal Law in Colonial India لـ كي. إل. رامان، مودرن أسيان استديز، المجلد 18، العدد 4، 1994، ص 746.

(2) David Skuy, Macaulay and the Indian Penal Code of 1862: The Myth of the Inherent Superiority and Modernity of the English Legal System in the Nineteenth Centaury، مودرن أسيان استديز، المجلد 32، العدد 3، 1998، ص 522.

(3) Lata Mani, Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India (نيودلهي، 1998)، ص 193.

الخطـاب العام كما يظهر من جهود الإصلاح المضنية التي بذلها سيد أحمد خان في سـيرته المهنـية المحفوفة بالمشكلات. وأحسّ الليبراليون والمحدثون بجميع أطـيافهم بإحباط شديد في معركتهم على مسرح الأحداث المستنير لأن الحكومة قامـت بتـضييق منصاتهم داخل هياكلها، فواصل بعضهم خطتهم من دون اعتبار للعوائـق، كما يتضح من مسار الحركات الأدبية التقدمية المختلفة في العشرينات فـصاعداً، وانـضم الآخـرون إلى الحـركات الـثورية. وفي غضون ذلك، اعترف الحـزب الشيوعي الهندي في أواخر الثلاثينات بالمطالب المتزايدة لتقرير المصير الـثقافي بخـصوص الهـوية الإسـلامية الجماعية وفي نهاية المطاف استسلم لها، وكان هذا بطبيعة الحال خطأ فادحاً.

ومـن الناحـية العمومـية، كان للشعب الإسلامي خيار واحد في الثلاثينات والأربعيـنات: وهـو تقـوية الجماعات الإسلامية المختلفة التي ادّعت أنها تحمي القـوانين الإسـلامية وتقـوم بتفسيرها بشكل صحيح. وقد تلقوا القوة من محمد إقـبال الـذي تحـدث عـن المحافظـة على الإيمان في حالة الازدهار في منظومته "الإسـلام الهـندي" ورفـض كل الأفكار التي ادّعت تحرّر الإسلام في شبه القارة وقال في بيت شعري:

قيل للشيخ إنه مسموح له السجود في الهند
فاغتر الأبله بأن دينه يتمتع بالحرية في هذه البلاد

قـدم الإصـلاحيون علـى مـرّ العقود تنازلات كبيرة لخصومهم في المجال الـديني، وخاصـة في مـا يتعلق بقضايا تعليم المرأة وحقوق الملكية والحجاب. ولم تنبـثق هـذه المعارضـة مـن المفكـرين التقلـيديين في أغلب الأحيان بل كان مصدرها أولئك المثقفون الذين عكفوا على دراسة الثقافة الحديثة.

وهكـذا يكمـن إخفـاق مـشروع تحديث المسلمين في العقلية الاستعمارية التي أعاقت ازدهار الفكر الليبرالي كما في مقاومة المفاهيم التقليدية للإصـــلاح

والابتكار. وربما كان يقصد شبلي النعماني (1857-1914) عالم الدين في ندوة لعلماء لكناو ذلك حينما وصف مجتمعه بـ"الأعمى" في أيام حياة سيد أحمد خان[1]. إن الذي يهمنا هنا، سواء أكان ذلك المجتمع أعمى أم واعياً، أن الجزء الأكبر منه لم يكن متأهباً لتقييم وترويج التطلعات الديموقراطية التي كانت نقطة تركيز لتيارات الإصلاح القوية التي أنشأتها منظمة براهمو سماج في ولاية بنغال ومنظمة آريا سماج في ولاية بنجاب. ويمكن لنا أن نلاحظ آثار ذلك في حياة المسلمين في شبه القارة الهندية في القرن الواحد والعشرين.

(1) رسالة شبلي إلى عبد الماجد دريا آبادي، 15 نوفمبر 1913، مكاتب شبلي، المجلد 1، (اعظم كره، 1924)، ص 292.

4

مراجعة ملامح الأخطاء التاريخية

"هل هناك أي سوابق تاريخية مشتركة يمكن أن نقول على أساسها إن الهندوس والمسلمين قد تشاركوا فيها أموراً من الفخر أو الحزن. . . ففي هذا الجانب من علاقتهم ما زالوا فريقين مسلحين متحاربين، ولم يكن هناك دورة من الإنجاز المشترك بينهما. فماضيهم عبارة عن ماضي الدمار المتبادل- ماض من العداء المتبادل في كلا المجالين السياسي والديني".

(بي. آر. امبيدكر، نشأة باكستان أو تقسيم الهند، ص 17-18)

"وفي حين تشاجر الملوك ودمر بعضهم بعضاً عملت القوى الصامتة في الهند من دون هوادة على خلق تركيبة يتسنى للشعب الهندي أن يعيش فيها معاً في انسجام ويكرس قدراته في التقدّم والتحسن وبمر القرون حقق نجاحاً كبيراً".

(جواهرلال نهرو، لمحات تاريخ العالم، ص 253)

ما سبق ملاحظتان أدلى بهما اثنان من كبار الشخصيات العامة: تعرب الأولى عن تطلعات المنبوذين، وتوضح الثانية الرؤية المتمثلة في مجتمع متعدد الثقافات والأديان، وهما تعكسان واحدة من تناقضات التاريخ الهندي الحديث العديدة، كيف يفهم الباحث تأكيد بي آر أمبيدكر في عام 1945 على أن العداء السياسي والديني يقوم بتقسيم الهندوس والمسلمين بصورة أعمق مما تستطيع

القواسم المشتركة توطيد العلاقة بينهم[1] وهو الشخص نفسه الذي لعب ذلك الدور الرئيسي في صياغة الدستور العلماني للهند المستقلة؟ وما يشعر بالإحباط هو أن يستشهد بطل الطبقات المنبوذة الذين اعتنق بعضهم البوذية، وهي ديانة تشتهر بالروح العالمية - في صدد تأييده نظرية "الدولتين" - بـ"بائي برماننـد" (1876-1947) الذي اشتهر بعدائه للمسلمين.

وحتى قبل أن ينال بي آر أمبيدكر (صانع الدستور الهندي) شهرة عامة وجد حليفاً بارزاً في شخص إقبال الذي كان قد نظم عديداً من الأغاني الوطنية المليئة بالبهجة[2] والتي رسم فيها وطنه كحديقة يسكنها الناس الذين كانوا أعضاء أمة مع دائرتي الإسلام والوطن المتداخلتين وفي أماكن متعددة مندمجتين في تماسك وترابط تام. ولكنه بعد الدراسة والتفكير لمدة طويلة في أواخر العشرينات استكشف إقبال، مؤلف "الهمالايا" القصيدة الأولى في "بانغ درا" (أحد دواوين محمد إقبال الشعرية)، والأنشودة الوطنية للأطفال الهنود ونشيد الهند، خطوط التناقض الحضارية التي بني عليها أساس نظرية البلاد المنفصلة في المستقبل. وحث المشاركين في جلسة الرابطة الإسلامية عام 1930 على تحقيق تنظيم كامل ووحدة الإرادة والهدف في كل من مصالحهم كمجتمع ومصالح الهند ككل، ولم يتصور وجود دولة إسلامية مستقلة ولكنه تحدث عن ولاية بنجاب وإقليم الحدود الشمال الغربي والسند وبلوشستان ليتم دمجها في دولة واحدة داخل الجهاز السياسي للهند وأشار إلى الولايات ذات الحكم الذاتي التي كان يتم تشكيلها- ومن الواضح أن جميعها لم تكن إسلامية- على أساس وحدة اللغة والأصل والتاريخ والديانة وتحديد المصالح. وبالرغم من أن إقبال

---

(1) بي. آر. امبيدكر، باكستان أو تقسيم الهند، من صفحة 17، راجع أيضاً أنوباما راو، "أمبيدكر وسياسة الأقلية: قراءة"، في دبيش شاكرابارتي، رشونا ماجومدار، واندريو ساتوري (مؤلفين)، من الاستعمار إلى ما بعد الاستعمار (نيودلهي 2007) من صفحة 143-145، و152

(2) على سبيل المثال، سارى جهان سى اجها هندوستان همارا (وطننا الهند أفضل الدول في العالم).

معروف بتعبيراته الشعرية الواضحة، إلا أن الطلب لم يكن على مقربة من نظرية الأمتين الجدلية التي قام بعرضها محمد علي جناح في شهر مارس عام 1940. ألم يكتب "شاعر الشرق" في مذكراته لعام 1910م "تولد الأمم في قلوب الشعراء وتزدهر وتموت على أيدي السياسيين"؟[1]

ويمكن أن يعزى التغيير في موقف إقبال إلى العديد من العوامل. وقد يكون أحدها التشاؤم ما بعد عام 1922 الذي تولد نتيجة للانحطاط في العلاقات بين الطوائف، واذ ذاك قام بالدعوة إلى خطة عمل مستقل لمعالجة الأزمات الراهنة، وثانيها كان عدم قناعته بمعايير حزب المؤتمر للوطنية بالإضافة إلى فلسفته حول مفهوم المجتمع الإسلامي. وقد تلقى درساً من تاريخ المسلمين وهو أن الإسلام هو الذي حافظ على المسلمين في أصعب الفترات في تاريخهم وليس العكس[2]، وبناء على ذلك كان على المسلمين أن يركزوا عنايتهم على الإسلام، ويستلهموا الطموح من الأفكار الحيوية الخالدة التي تجسدت في الإسلام. وأنهى كلمته بهذه المناشدة:

"ترفعوا عن مستوى الرغبات الطائفية والطموحات الشخصية، وتعلموا سبل تحديد أهمية أعمالكم الفردية والجماعية - ولو كانت موجهة إلى الأهداف المادية- في ضوء ذلك المبدأ الذي يفترض أنكم تمثلونه، فعليكم أن ترتفعوا من المادية إلى مستوى الروح. فالمادية أم الخلاف والشقاق، والروح هي الضوء والحياة والوحدة"[3].

---

(1) اقتباس انيماري شيميل، الإسلام في شبه القارة الهندية (ليدن، 1980) صفحة 226.

(2) شريف الدين بيرزاده (تحقيق) Foundations of Pakistan: All India Muslim League Documents: 1906-1947 (كراتشي، 1970)، المجلد 1، ص 171.

(3) المصدر نفسه.

وقد حرّض إقبال أتباعه من خلال صوره ورموزه واستعاراته الإسلامية على تأسيس دولة باكستان، ووفّرت شهرته فكرة رائعة وخيالاً من المشاهد الوهمية التي وجد فيها بعض المسلمين صورتهم، وقدّم فكرة رومانسيةً للطبيعة. وكان هذا الخيال مصحوباً بومضات من الاستشهاد المثالي من الماضي، وألهم اليقين والاعتزاز والثقة في التراث الإسلامي، وأكد على فاعلية القوة الاجتماعية في الإسلام الذي أقام المساواة بين الثري والفقير والعرب والعجم، بدل التركيز على الطقوس والتقاليد الجافة التي ينصب فيها اهتمام المتخصصين في الدراسات الإسلامية. وفي هذا الوضع الذي كان يعيش فيه المسلمون من الطبقة الوسطى في اضطهاد استعماري وفي منافسة مع غيرهم فقد أثار شعر إقبال البليغ طموحات جديدة.

ولما سئل عزيز أحمد: لماذا يشيد الباكستانيون بإقبال هذه الإشادة البالغة؟ أجاب "لأنه (أي إقبال) زودنا بشعور الإيمان بأنفسنا"، وهي من الملاحظات المرتجلة و تعرب عن حقيقة قلما نجد تعبيراً واضحاً لمثلها في الكتابات الأكاديمية[1].

وسأتناول في هذا الباب نقاطاً سجالية أثارهما أمبيدكر وجواهر لال نهرو وأقوم بالمقارنة والتقابل بين موقف كاتبين يعتبران من نفس الخلفية الاجتماعية ولكنهما توصلا إلى نتيجة مختلفة. وأبدأ بمعالجة آراء عزيز أحمد الذي تلقى تعليمه في حيدرآباد بالهند و في لندن. وقد درّس الإنكليزية في الجامعة العثمانية قبل أن يهاجر إلى باكستان، ثم عين أستاذاً بكلية الدراسات الشرقية بلندن واستمر بمنصبه ذلك إلى عام 1962م قبل أن يُعيّن في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة تورنتو، وعرفه الزملاء أديباً وكانت رواياته وشعره بالأردية، شأنها شأن دراساته التاريخية، تعكس فهمه المرهف لثقافته وسعة معرفته وسداد

(1) رالف روسيل، The Pursuit of Urdu Literature: A Select History (لندن، 1992)، ص 186.

رأيه وهو الأمر الذي ساعده وشجعه على الخوض في المجالات التي لم يكن قد تطرق إليها أحد بعد والتي قام بتقديرها وفهمها.[1] وقد قام بتوحيد المعارف باستيعاب وتقدير نقدي لتقاليده المحلية مع قدرته على رؤيتها في المنظور الحديث بدرجة ملموسة وأن يكتب بكل صراحة عما يراه وعما توصل إليه من النتائج[2]. وبفضل كونه مؤلفاً بارعاً يجمع بين المعارف والثقافة العامة استطاع عزيز أحمد أن يصل إلى القراء الغربيين الذين تجدد اهتمامهم بالدراسات المتعلقة بجنوب آسيا بعد اكتشاف ثقافتها وحضارتها العريقتين.

وله ثلاثة أعمال جليلة باللغة الإنجليزية، بالإضافة إلى قصصه القصيرة ورواياته، وهي: الثقافة الإسلامية في البيئة الهندية (1964م) وتاريخ الإسلام الفكري في الهند (1969م) والحداثة الإسلامية في الهند وباكستان ما بين 1857 و1964 (1967م). وقد جمع مع جي. إي.إون كرونيام، مختارات من الأدب والوثائق المهمة التي تمثل مرايا الشعور الذاتي والبيان الذاتي والتعريف الذاتي بالنسبة إلى الإسلام الحديث في شبه القارة[3]. وقصد كتابه "الحداثة الإسلامية في الهند وباكستان" أن يوفّر للمهتمين بالإسلام في الغرب وكذلك لطلاب الشؤون الدولية بدليل للفكر الإسلامي والسياسي بأقصى ما يمكن من الوفاء والإخلاص[4]، ورغم أن تحليله يمتاز بالاستنارة والذكاء فإنه لايتعمق كثيراً ولا يأخذ كافة الحقائق بالاعتبار، ومن أسباب ذلك أنه نادراً ما قام بتغطية الكتابات الماركسية الشهيرة وخاصة مؤلفات دبليو سي. اسمت، والتعبيرات الرائعة

---

(1) ميلتون إسرائيل وإن. كيه. واغلي (تحقيق) Islamic Society: Essays in Honour of Professor Aziz Ahmad (نيودلهي، 1983)، ص 6.

(2) رالف روسيل Aziz Ahmad, South Asia, Islam and Urdu ، في نفس المرجع السابق، ص 66.

(3) عزيز أحمد وجيه. إي. فون غرونيباوم (تحقيق)، Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968 (وايزبيدن، 1970)، ص 1.

(4) عزيز أحمد Islamic Modernism in India and Pakistan 1885-1964 (نيودلهي، 1967)، ص11.

الأخرى للتاريخ الحديث وتاريخ الهند في القرون الوسطى، وتناول العمليات المتبادلة والمتزامنة للجذب والإقصاء المتبادلين[1]، ولكنه يستوعب في تناوله قوة اندماج الديانات المختلفة، والثقافات المتنوعة، أو المدارس الفكرية، وما يشكل النزعات الشاملة وقد خطط سرده على النحو الذي يوفر تبريراً منطقياً لفكرة باكستان، وبالتالي لم يتعرض للمناقشة التي تدور حول الموضوع في أوساط المسلمين والهندوس. وقد افترض أن إنشاء دولة باكستان وبقاءها يوفر شهادة لمنطقية وشرعية نظرية الأمة على الأساس الديني ومن دون طرح أسئلة عن صلاحية هذه الافتراضية. وبدون إثارة الشك حول وضع باكستان كأمة ودولة مستقلة، يحق للمرء أن يثير عدداً من الأسئلة الأساسية حول الرحلة الشاقة التي أدّت إلى قسمة البلاد والعنف الطائفي بين المسلمين والهندوس والاعتداءات وأعمال العنف في الهند وباكستان.

وقد انتقد رالف روسيل كتاب الحداثة الإسلامية في الهند وباكستان وذلك لأن أحمد قدم تعريف المسلم بأنه هو الشخص الذي يؤمن بالإسلام بدلاً من تعريف "سميث" القائل بأنه هو الذي يدعو نفسه مسلماً، ومن فائدة هذا التعريف أنه يتكيف مع تنوع الأوضاع التاريخية والتقليدية[2]. بالإضافة إلى ذلك فقد تجاهل عزيز أحمد حقيقة أن الفكر الحديث بكافة أنواعه يتطلع إلى هدف سياسي يتجاوز حدود الفكر الإسلامي الحديث. يقول روسيل:

> **"لا يقلّل من شأن المفكرين الدينيين أن يعترفوا بأنهم أيضاً قد كانت لهم أهداف سياسية أيضاً. بينما التشديد المقابل وغير الضروري على هذا الهدف يجعل من المستحيل علينا فهم شخصية متميزة مثل شخصية جناح الذي بالرغم من أنه كان مسلماً حسب تعريف عزيز أحمد، إلا أنه حاول التوصل إلى حلول ناجعة لمشكلات المسلمين ولكن ليس في إطار إعادة تفسير العقيدة الإسلامية التقليدية بل في ضوء**

---

(1) عزيز أحمد Islamic Modernism in India and Pakistan 1885-1964 (نيودلهي، 1967)، ص 11.

(2) فريدريك جاميسون، Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions (لندن، 2007)، ص 398.

دراسة السياسة الحديثة. كان عزيز أحمد يعرف كل هذه الأشياء، ولكنه تجنب كشف معرفته بذلك لأسباب دبلوماسية وسياسية"[1].

وذكر عدد من الكتاب الآخرين حياة المسلمين الفكرية والثقافية في القرن التاسع عشر والعشرين فضلاً عن عزيز أحمد ودبليو. سي. سميث و قد أفادوا من الدراسات البحثية التي قام بها المؤرخون من جامعة عليجراه وجامعة الله آباد، ويمكن ذكر كثير من الأسماء في هذا الصدد، ليس للمتخصصين في التاريخ فحسب بل لعلماء الاجتماع أيضاً. فعلى سبيل المثال كتب محرر أبحاث المؤتمر الذي عقد في شيملا في شهر مايو عام 1967:

"إن حركة الأفكار والآراء في الإسلام المعاصر تحتل أهمية خاصة وذلك ليس بسبب أن عدداً كبيراً من المسلمين يمارسون الدين فحسب بل لأن دولة باكستان تأسست على أساس نظرية وحدة الأمتين القائمة على الدين، ولكن الأحداث الحالية في بنغلادش قد دمرت النظرية التي كانت أساساً لدولة باكستان"[2]

نحت الدراسات والبحوث مناحي مختلفة وقد آن لي أن أتناول أعمال محمد مجيب وهو مؤلف كتب متعددة بالأردية والإنجليزية وقد عمل في الجامعة الملية الإسلامية منذ عام 1926 وحتى عام 1973 وتولى منصب مدير الجامعة لمدة خمس وعشرين سنة. وقد تأثر بكتاب "اختراع الهند" لجواهر لال نهرو وقام بتأليف وطبع "تاريخ العالم: تراثنا " في عام 1960 وظهر كتابه القيم "التعليمية والتقليدية" بعد عدة سنوات وتعد رائعة مجيب كتابه "المسلمون الهنود" الذي يمتاز بالقوة والتماسك ويتأثر القارئ بما استوعبه المؤلف فيه من المساحة العريضة من الحقائق، وتتسم محتوياته بسعة المعرفة بصفة مدهشة وسوف يحتل هذا الكتاب مكانة مرموقة في تاريخ الأدب وسوف لن تضر به التغيرات المطردة في مجال النزعات والميول.

---

(1) روسيل، عزيز أحمد، جنوب آسيا، الإسلام والأوردو، من صفحة 67-68.

(2) س.ت. لوكهاندوالا (تحقيق) India and Contemporary Islam (شيملا، 1971)، ص 15.

وكان مجيب مؤرخاً متخصصاً، وبالرغم من أننا لا نتعامل معه باعتبار مكانته الرسمية في الجامعة، إلا أن كتابه "المسلمون الهنود" ينسجم مع التقليد الطويل والمتنوع من الاهتمامات التاريخية الواسعة والمتحررة التي حافظ عليها محمد حبيب (1889-1971) شقيقه الأكبر في جامعة علي جراه، وقام بتقييم دور السلطان محمود الغزنوي (عهد الحكم 999-1030) محطم المعتقدات التقليدية، وعمل على طبع ونشر أمهات النصوص العلمية من القرن التاسع عشر[1]. وكذلك لا يضارع كتاب "المسلمون الهنود" أي كتاب آخر أنجز في هذا الموضوع المهم حول حياة المسلمين الثقافية والحضارية خلال تاريخ العصر الحديث والعهود المتوسطة في الهند وهو عمل قيم في إعادة تفسير الحقائق وتأويلها وقد أنشئ ببراعة ودقة وجمع بجهود دؤوبة[2].

وقد عمل مجيب في مجال التاريخ بالوعي والتيقظ في ضوء مجموعة من القيم العقلية وطبق الطريقة العملية والإبداعية على المنهج التاريخي وتجنب اختيار المصادر غير الموثوقة. وحاول الاستقلال في الجمع والتأليف لكي يتسنى للطلاب فهم ماضي الهند قبل الاستعمار وكان يمجّد التاريخ بحثاً عن الحقيقة الموضوعية عن الماضي. ولذلك لا يمكن لأي مؤرخ أن يقوم بالدعاية السياسية ويتمثل واجبه في بيان وتفسير الحقائق من دون أن يسمح لتحيزه بأن يتغلب على موضوع مناقشته أو يضرّ بأحكامه. وكان نهرو كتب من السجن إلى ابنته "أنديرا غاندي" في أوائل الثلاثينات: "علينا اليوم أن نسلك الطريق نفسه وأن نعمل كل ما يصح ويكون صواباً ولكن يلزم أن يكون ذلك على أساس قويم من الثقة في هذا الوقت ويجب أن يقوم على الحرية والمساواة الاجتماعية وأن يتناسب مع

(1) راجع كيه. إيه. نظامي (تحقيق)، الأعمال الكاملة للبروفيسور محمد حبيب، المجلد 2، (دلهي، 1981).
(2) في. إن. دتا، مجلة الإسلام والعصر الحديث، المجلد 34، أغسطس – أكتوبر 2003، ص 21.

الـنظام العالمـي الأفضل وحينئذ فقط سيكون ذلك عملاً ثابتاً ودائماً[1]. وقد تأثّر محمد مجيب بهذه الكلمات وقال:

"كيف يمكـن أن يـضع هندوسي نفسه في موضع مسلم أو سيخي أو مسيحي وكـيف يمكـن أن يـضع وزيـر نفـسه في مكان من يعارضه وكيف يمكن ممن هو ثري وراض ومكـتف أن يتـصور نفـسه في مكـان رجـل يموت جوعاً ولا يجد عملاً يقتات منه، لـيس ذلك من السهل، ولكن إذا لم نحاول أن نفهم بعضنا بعضاً فسنواجه كثيراً من النزاعات والصراعات وسنحرم من السعادة وتزداد بلادنا فقراً و ضعفاً "[2].

وأكّـد مجـيب علـى عـدم وجود المبادئ السامية من المساواة الاجتماعية وحقـوق الإنسان وقوانين الوراثة العادلة، بدلاً من إعادة إرساء مبادئ للمسلمين الذين يلتزمون بالعاطفة الدينية والعقيدة الإسلامية. وطالب بأن يكون الرفاه العام أسـاس النشاط الاجتماعي، وأراد من المسلمين أن يروجوا المساواة المبدئية أو الـشطر الأساسـي الـذي قدمه النظام الإسلامي في أفضل تقاليده وأشفق على أنه إذا لم يـتحقق ذلـك فسيـصبح المـسلمون مجـتمعاً جامداً في أشد القرون فعالية ونشاطاً.

واعتـبر مجـيب أنـه ينبغـي تعـديـل الكـتـب الدينية والفقهية التي وضعت خـارج الهـند لكـي تتناسـب مـع الهـند. وتساءل: لماذا نعتبر الشريعة الإسلامية مقدسـة للغايـة؟ وقـد وصل إلى أن مجموعة المعتقدات والممارسات والعادات التي يتبعها المسلمون هي ليست من الشريعة السمحاء في شيء بل إنما يتبعون ما وجـدوه مـن الممارسـات والعـادات وإلى حـدّ مـا معتقداتهم التي احتلت مكاناً قانونياً إلهياً للإسلام[3]، ومن دون أن يتكهن بعودتهم إليها يلجأ إلى الآية القرآنية

---

(1) جواهر لال نهرو، لمحات تاريخ العالم، (لندن 1939) ص 253.

(2) محمد مجيب، أكبر (نيودلهي، 1969)، ص 1-2.

(3) محمـد مجيب، Islamic Influence on Indian Society (ميرث، 1972)، ص 90.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [1] وبالإضافة إلى ذلك يؤيد القانون المدني الموحّد ولكن ليس من دون ضم الطوائف المختلفة على النحو اللازم من خلال الأحكام القضائية والإجراءات الحكومية العملية:

"ولا نستطيع أن ندّعي باعتزاز أن حياتنا الثقافية تمتاز بالتنوع وأن نقترح في الوقت نفسه الأحوال الشخصية الموحدة لجميع المواطنين، فمن الضروري أن نتذكر بأن القوانين لا تسنّ إلا إذا دعت الحاجة الماسّة إليها وليس لمجرد القناعة النظرية. فاحتجاج المسلمين عام 1962- 63 عندما بدا أن الحكومة تفكّر في صياغة نظام القانون المدني الموحّد، معقول وذلك لأنه لم يكن هناك أي سبب واضح وواقعي للتحرك في ذلك الاتجاه. ومن بين الأمور السخيفة التي يمكن أن تقال في هذا السياق إن البرلمان هو السلطة العليا في البلاد ويستطيع أن يسنّ أي قانون يريد"[2].

ومن الصعب أن نتصور أن ثمة من يستطيع أن يكون أوسع معرفة وأكثر ليبرالية من محمد مجيب.

ولد مجيب في أسرة مثقفة ونشأ في بيئة شاملة في "أوده"، وتعلم في مدرسة "لوريتو كانونت" وكانت مدرسة كاثوليكية رومية بلكناو. وفي مدرسة كامبريدج الإبتدائية بـ"دهرادون" حيث درّسه ناظر المدرسة "روبرت ناليود دالبائي" الإنجليزية واللاتينية والرياضيات والجغرافيا الطبيعية والكتاب المقدس، وقرأ "بهاغوت غيتا" (الكتاب المقدس عند الهندوس) بنفسه وكذلك الكتب المتعددة لـ"ايني بيسانت" (1847-1933) والثيوصوفيين الآخرين، وفي عام 1922 أكمل البكالوريوس في الكلية الحديثة في أوكسفورد ثم جرب حظه في الرسم والموسيقى في ألمانيا فشحذت هذه التجربة شعوره الفني وزادته في السنوات التالية شغفاً وإعجاباً بأحسن وأروع مزيج من النحت والهندسة في معبد

---

(1) محمد مجيب، Islamic Influence on Indian Society (ميرث، 1972)، ص 99.

(2) المصدر نفسه، ص 97.

"كونارك" ومعبد "هوساليا وارا" بهاليبيد ومعابد "دلوارا" بماونت أبو، ووجد تعددية الأشكال والأعمال المزخرفة مذهلة ومدهشة[1].

وكان مجيب يجد في نفسه ميلاً طبيعياً إلى التاريخ والأدب ويقضي جلّ وقته في دراستها بابتهاج وسرور، وكان يميل إلى الكتّاب المتنورين مع فطنته وذكائه الطبيعيين، وعرفه وليم شكسبير (1564- 1616) بموسيقى الألفاظ ونغمة الجمل والجذل العاطفي التام في التعبير المسرحي وزوّده ميرزا أبو طالب خان (1752- 1806) الرحالة الأودهي في أواخر القرن الثامن عشر بالابتكارات والإبداعات الموجودة في أوروبا والمزايا الأخرى أيضاً. وكان سيد أحمد خان ذا نفوذ كبير في حياته وكان نفوذه أعمق من الزعماء الدينيين، فكان مجيب ممتناً له لأنه أعطى العقل السليم مكاناً ملائماً في الفكر الديني[2]، وكذلك استمدّ من غالب إدراكاً جديداً في نفس طبيعته وطبيعة الحياة. وقد أشاد مجيب بمغامرة غالب الثقافية وبسالته في رفض الشروط الوجودية التي قيدت الحرية والكرامة[3]. وكان مقتنعاً بأن الليبرالية والإيمان بالتطور هما شرطان أساسيان لإنتاج الأدب الثري الخصب، وكان يهزأ بالتشدد الديني.

وكان مجيب معجباً بالليبرالي المثالي ذاكر حسين (1897-1969) إذ أنه لم يفعل أحد مثله من مترجمي السيرة من قبل، ووصف مساعيه لإنشاء الجامعة الملية الإسلامية التي تم تأسيسها في مدينة علي جراه في شهر أكتوبر عام 1920 كمثال للعزم القوي الذي كان نادراً ما تجده بين المسلمين وكمثال للطموح السامي الذي شعر به كثير من الناس من دون أن يمتلكوا الجرأة والشجاعة

(1) محمد مجيب، The Discovery of India، مجلة الإسلام والعصر الحديث، المجلد 34، أغسطس – أكتوبر 2003، ص 171.

(2) مجيب، Islamic Influence on Indian Society، ص 86.

(3) المصدر نفسه، ص 160

الثقافية للقيام بمحاولات جادة[1]، فعندما تولى ذاكر حسين منصب مديرالجامعة في علـي جـراه وكـان ذلـك قـبل أن تتمكن الجامعة الملية من تكييف نفسها مع الأوضـاع الـتي خلفهـا استقلال البلاد، لاحظ أن النشاط القليل الحجم والضيق الـنطاق يوفـر الفـرص للمحاولـة المركـزة المتواصـلة ويمكـن أن يـأتي بالنتائج الإيجابـية إذ أن النـتائج ذات الـنطاق الأوسـع لا تـدوم ولا تكـون ثابتة بالشكل المطلوب[2].

وكـان مجـيب يعـتقد أن ذلك الوقت كان مناسباً لأصحاب القرائح الواعيْة وذوي النـية الصالحة أن يتدخلوا وأن ينتزعوا السياسة من أيدي السياسيين الذين يخدمون المصالح الشخصية من حزب اليمين وحزب اليسار، ولذلك كان يحترم عادات الدكتور الأنصاري وأجمل خان النبيلة ووجد في نفسه قوة ونشاطاً عندما بثّ آزاد الحماسة للتضامن بين الأديان، مثلما شحذت الحركة الإنسانية المفعمة بالحـيوية ذهنـية غانـدي وبالتالي خلقت فيه طاقة هائلة[3]. جعلت الجامعة الملية الإسـلامية التي كانت نتيجة لمحاولته الجادة حياة أساتذتها وتلاميذها وأنشطتهم تجسيداً للقيم الخلقية للإسلام[4]. ولكن مجيب كان يتأسف تأسفاً شديداً على أن الهـند المستقلة عدلت عن فكرة غاندي المتمثلة في إعادة بناء الحياة على أساس الفقـر وبـدلاً مـن ذلـك اتخـذت الثراء هدفها الذي لابد من نيله. و سأل مجيب بجملة واحدة ارتجّت بأصداء معاصرة: إلى أي مدى نحن في الاتجاه السديد؟ أو هـل نـبحث الآن أننا في اتجاه سديد على الإطلاق أم لا؟ وهو سؤال موجه إلينا ويجب علينا الرد عليه[5]، والحقيقة التي عنته هي أن غاندي نجح ببث رسالته في

---

(1) راجع سيرة الدكتور ذاكر حسين (نيودلهي – 1972)، ص 74.

(2) المصدر نفسه ، ص 78.

(3) راجع خواجه غلام السيدين في مجلة الإسلام والعصر الجديد، المجلد 36، أغسطس – نوفمبر 2005.

(4) محمد مجيب، التعليم والقيم التقليدية (ميرث، 1965)، ص 160.

(5) مجيب، Islamic Influence on Indian Society، ص 79.

أرجاء البلاد وتتمثل الفكرة التي أعربها أكبر الله آبادي أحد الشعراء المفضلين لديه في ما يلي:

الفترة التي قادها غاندي ليست بحاجة إلى البصيرة

فالذي يمشي في عاصفة الغبار يغمض عينيه

كاد المصباح الشرقي ينطفئ بالعواصف الغربية

لكننا متأكدون من استمرارية النور بسبب وجود غاندي

فليحلم الشيخ بالقسطنطينية وبلاد فارس

أما أنا فأفضل الهتاف بانتصار غاندي[1].

واعتمد مجيب على نهرو وركز جميع آماله فيه وقد كان ركناً قوياً للسيادة الهندية المستنيرة وأشار على رفاقه من المسلمين أن يلازموه لدوره في توطيد أركان الديمقراطية بهدف الحصول على العدل الاجتماعي والسعادة الاجتماعية[2]، وفي الوقت نفسه هم كانوا سعداء في الامتثال للحكومة التي منحتهم الحرية الكاملة. إن الولاء الذي يتفوق على الطاعة المعتادة من الفضائل التي يجب على جميع الهنود وليس على المسلمين فقط أن يمارسوها ويجب عليهم أن يحققوا المكانة الأخلاقية لهذه البلاد الديمقراطية[3].

---

(1) محمد صادق، تاريخ الأدب الأردي (نيودلهي 1995)، ص ص 400 – 401.

(2) مجيب، التعليم والقيم التقليدية، ص 147 – 51.

(3) مجيب، المصدر نفسه، ص 71.

التعايش مع التعددية

الغاية هي إثبات وجود الربيع بكل لون من الألوان

أسد الله خان غالب

لا يجب أن ننظر إلى الثقافات والمجتمعات بوصفها كيانات أحادية لأن الحدود الثقافية مفتوحة ومتداخلة إلى حدّ كبير. وإذا كان الإسلام يمثل الخصائص الواضحة لنظام أفضل في الترتيب أكثر حكمة في التنظيم، فإنه يجب على المرء أولاً ألا يفقد البصيرة في الحياة الاجتماعية، وثانياً ألا يقلّل من أهمية العلمانية في تاريخ الحياة الاجتماعية. تفند التنوعات الإقليمية والمحلية من المفاهيم والقيم موقف الإسلام الأساسي في الهند.

ووجد مجيب في جميع أنحاء الهند الخلافات الكثيرة بالنسبة للمعتقدات والعادات والممارسات الاجتماعية وذلك لأن الناس دخلوا في الإسلام بجميع ما كانوا يمارسونه في المبادئ والممارسات الهندوسية، وأوضح تعددية العقيدة على أساس مقتطفات من كتاب Imperial Gazeteer واتخذ من دلهي مركزاً له وكان يجول ويطوف في الأجزاء المختلفة من البلاد. وفي دراسة أخرى وجد طائفة "ميوس" تستمر بعد اعتناقها الإسلام في الزواج من الذين لا قرابة لها بهم وإنما كان يعتبر الزواج من الأقارب محظوراً وممنوعاً رغم أن الشريعة الإسلامية تسمح بمثل هذه الزيجات التي لم تزل جائزة وقابلة للبقاء بين عامة المسلمين[1].

وحياة المسلمين بجميع أشكالها موضوع دقيق وخاصة إذا كان المرء يتعامل مع الإسلام في الهند ويوضح النزعات الاجتماعية الملموسة والمنظورات السياسية والفكرة الدينية في أوائل القرن التاسع عشر وهذه هي المنهجية التي تتناول النزعات الدينية والمصلحة في القرن التاسع عشر والعشرين. وبيّن مجيب

---

(1) مجيب، Islamic Influence on Indian Society، ص75، راجع شايل مايارام، Resisting Regimes: Myth, Memory and the Shaping of a Muslim Identity (دلهي – 1997).

هـذه النزعـات ببراعة، ولذلك يتلخص كتابه "المسلمون الهنود" حول التغييرات في الأفكار والمواقف والممارسات من النواحي الداخلية والخارجية.

وبـالعكس مـن عزيـز أحمد، وآي. إتش. قرشي (ميلاد 1896) وكيه. كيه. عزيز (ميلاد 1896) المؤرخين الرئيسين في باكستان، لم يعتبر مجيب "المسلمين" و"الهـندوس" كـيانين مكتفـيين بـذاتهما، بـل اقتـرح فحـص الهـيكلة والميـزة لمجـتمعات المسلمين والهندوس لكي لا يتم استيعاب الاعتقادات فحسب، بل الـسلوكيات والأفكار السائدة أيضاً[1] ولم يخلط بين المسلمين كمؤمنين بالإسلام وكجـسم سياسـي خـاص، كأمـة، فهـم لم يكونـوا كذلك ولا رغبوا بأن يكونوا كـذلك[2]. ولـو كـنت موجـوداً كمسلم في القرن الثامن عشر أو في مطلع التاسع عـشر لكـان مـن الممكـن أن أصبح مصدراً للإزعاج العام ولأمكن لي القول إن الإسلام تتراكم عليه التأثيرات الهندوسية فينبغي أن يتم إخراجه منها وتنقيته لكي يبدو على الحقيقة[3].

ويـصف مجـيب المسلمين بالهنود الذين يدعون أنفسهم مسلمين ويؤمنون بالـوحدة والأخـوة ويظهـرون في ممارسـة اعتقادهم بأن عملهم يتجلى في إطار الاعـتقاد غـير أنهـم يختلفون في التقاليد والمشاهدات[4]. ثم يخوض في التاريخ ويلقي الضوء على العناصر الأساسية المتعددة لحياتهم الدينية والسياسية، ويسأل عـن المغالطـات الـناتجة عـن هوية سائر المجتمع بما يتضمنه من بعض العناصر المتعلقة باعتقاده أو ممارسته وبما هو يحتوي على بعض الشخصيات السياسية أو الإنجـازات الـسياسية أو العـسكرية وبمـا يمـثله مـن الأشكال والطرق السياسية

---

(1) مجيب، Islamic Influence on Indian Society.

(2) محمد مجيب، The Indian Muslims (لندن، 1967)، ص 23.

(3) مجيب، Islamic Influence on Indian Society، ص 11.

(4) مجيب، The Indian Muslims، ص 23

المعنية بالسلوك والتصرف[1]. ومن خلال كشف حقيقة الاعتقادات المختلفة والتقاليد الاجتماعية والأفكار والحركات يجد الوفاء الخالص للإسلام كجزء من العامل المشترك والبقية ليست بشيء إلا هيئة سياسية متميزة عارضتها أمة لم يكن المسلمون داخلها ولم يحبوا أن يكونوا منها أبداً، فمجتمع المسلمين عبارة عن الأعضاء المعقدة التي تشتمل على التوترات السيئة وطاقات النمو والإحكام والانهيار.

ويخطئ الذين يرون المسلمين في الأجزاء ويفشلون في تفقد تجربة المسلمين الكاملة التي استغرقت قروناً تشكّلت خلالها أحكامهم وآراؤهم[2] ولا تصدق النظرية العمومية عنهم إلا جزءاً من البيان عنهم وبالنهاية تؤدي إلى سوء الفهم، ولم يختزل مجيب التاريخ إلى تصورات نظرية، ولا نظر إلى حقائقه الثابتة في ضوء الأوضاع الثابتة المعينة، كما يقول بيتر هاردي المؤرخ البريطاني:

> "في كل منطقة من مناطق الهند، كان المسلمون الزبالون لا يستطيعون أن يثبتوا أنفسهم كأعضاء قوم أو طائفة تتمتع بالمساواة الاجتماعية وذلك لأنهم منعوا من دخول المساجد والأكل والشرب مع أشراف المسلمين. فحتى الآن كان يقدم المسلمون القرابين إلى الآلهة الهندوسية في المناسبات في القرى ولم يكونوا موحدين أكثر من جيرانهم غير المسلمين، وفي الواقع بدأ الإنجليز في القرن التاسع عشر يحكمون طائفة مسلمة كانت وحدتها تتمثل في التقاليد المشتركة والمعتقدات والطموح للأغلبية وكانت بعيدة عن رجال دينها"[3].

والمثقف هو "الشخص الموهوب الذي يمتلك المقدرة على تمثيل رسالة ونظرية وسلوكاً وفلسفة ورأياً وعرضها أمام الناس"[4]. يتساءل مجيب عن الطرق التي يفكر فيها المسلمون المثقفون بأنفسهم، وخلال هذه العملية يجدهم

(1) مجيب، The Indian Muslims، ص 554.

(2) المصدر نفسه، ص 24، 554.

(3) بيتير هاردي، The Muslims of British India (كامبريدج، 1972)، ص ص 1-2.

(4) إدورد سعيد، Representations of the Intellectual، (نيويورك، 1996)، ص 11.

يعتبرون أنفسهم قدوة وتجسيداً للدين وفي غالب الأحيان يجد خطابهم مستنداً إلى الدولة الاستعمارية التي تبرز الميزات الدينية في المجتمع[1] وتتجاهل الطبقة والتغييرات المحلية والطائفية، وبدلاً من الفحص الذاتي والاستبطان الذي يعتبر مبرراً كافياً، قام أمير علي (1849-1928) وشبلي النعماني وهما مؤرخان كبيران، باتخاذ الأشخاص والسلالات الحاكمة كنموذج يحتذى به وقد كان بعض هؤلاء من غير الملتزمين بالمعايير الدينية والدنيوية للأعمال الصالحة في حياتهم.

ولا يحتاج الحكام والزهاد إلى الدلائل ولكن النعماني الحكيم حاول تقديم مثل هذه الدلائل. ويرجع مثل هؤلاء الكتاب إلى الوراء ويحاولون الإمساك بالأشياء التي تسرّبت من الأكف. وكتب نهرو كلاماً صحيحاً بأنه ليس "الجميل ما يمسكه هؤلاء الناس بل أشياء قلما تثير الاهتمام إذ أنها ضارة في أغلب الأحيان[2]. هكذا غطى التاريخ مركزاً جديداً في اهتمامات المفكرين وذلك لأنه صار طريقاً أساسياً للحديث عن الذات الجماعية وجلبها إلى حيز الوجود.

ونظراً للاهتمامات المحلية والإقليمية الخاصة كان يصعب على الأيديولوجيين أن يطوروا منظوراً هندياً شاملاً متمحوراً حول القضايا الاجتماعية والاقتصادية المعنية. فعلى سبيل المثال كانت تستحوذ على الشعراء والروائيين في البنغال القضية المتعلقة بأصالتهم العرقية فلم تعنهم القضايا الأخرى، وكان معظمهم ينتمون إلى الأشراف أو النخبة التي كانت معارضة للأجلاف أو الطبقة المتخلفة حتى استخف البعض باللغة البنغالية باعتبارها لغة هندوسية، وانتقد مجيب هذه الاتجاهات:

> "وانكمشت القوى الإبداعية في مجال الدين بسبب المدافعين عن المعتقدات الدينية الذين اشتدت دعوتهم إلى الدين مع مرور الزمن، وكان كسل المسلم الحديث

---

(1) راجع عائشة جلال، Self and Sovereignty: Individual and Community in South Asian Islam منذ 1850، (نيودلهي— 2001).

(2) جواهر لال نهرو، سيرة ذاتية، (لندن 1936)، ص 471.

وفتور همته وإغفاله عن تحقيق السعادة لنفسه وخيانته للتراث الثقافي والديني العظيم مما يعتبر معارضاً لما كان يوصف بألفاظ بليغة من العقيدة والطاقة والهيبة في الماضي، وقد نفخ المسلمون الذين دفعوا عجلات خطابهم البليغ في المدافعين عن الاعتقاد الديني روحاً جديدة في الإنجازات والمآثر الماضية. وكانت التجربة واضحة وقوية فاندمج الحاضر مع الماضي وانضم الرجل الضعيف في ظلّ الحكم البريطاني إلى قوة فاتح العالم، ونشأ جو من الافتخار والاعتزاز وبفضله بدأ المسلم يستخف بالآخرين وإذا كان مضطراً لمواجهة الحقيقة فيعتذر أو يبرر تدهوره بدعوى أن الآخرين فاسدون وسيئون، وتفجر الجانب الآخر من قبل المدافعين بفضل الاستياء الذي خلفته أحكام المستشرقين الغربيين حول الإسلام ولم يُعطَ اهتمام بالغ بدراسة المعتقدات والممارسات المتمثلة في الشريعة الإسلامية لرفض الانتقاد البغيض، فتم وصف كل شيء يتعلق بالإسلام بالمجد الكثير فقط وتم تجاهل الحقائق التاريخية وأبرزت الحقائق البسيطة وكأنها خصائص مستقلة. على سبيل المثال إذا مثل محمد طغلق أمام القاضي للدفاع عن نفسه ووضع جهانغير في قصره جرساً يمكن أن يقرعه أيّ صاحب شكوى فإن ذلك يعدّ كافياً لوصف حكامنا المسلمين بالعدل والإنصاف، ولن أسرد الأمثلة أو أطيل الكلام فيها لأنه حتى الفحص الخاطف سيكشف بأن المدافعين اتخذوا الطريق غير الموضوعي من تاريخ الإسلام والمسلمين وشوهوا صورته"[1].

ويسلط مجيب الضوء على القيم التاريخية للقوى الشاملة وارتقائها وذلك فقط للتوصل إلى هذه النتيجة بأنه كانت هناك أكثر بكثير من الأسباب المقنعة ليتعايش المسلمون والهندوس بدلاً من التفرق والتشتت حتى بعدما وقع الاضطراب الطائفي البشع في ولاية بيهار عام 1946-1947. لقد رأى امرأة تطوف وتسجد على قبر أحد الصوفيين على شواطئ نهر الغنج[2] ولم يكن ذلك حدثاً نادراً ففي معظم مناطق الهند شرقاً وغرباً تعد مراكز الصوفيين كرموز مشتركة

---

(1) مجيب، Islamic Influence on Indian Society، ص 39.

(2) محمد مجيب، The Partition of India in Retrospect، في سي. إتش. فليبس ود. إيه. وين رايت (تحقيق) The Partition of India: Policies and Perspectives (لندن، 1970)، ص 407.

للماضي والعلامات الواضحة للوحدة والتعددية[1]. وتعزز هذه الحقيقة وحدها ثقة مجيب بمعرفة التاريخ، حيث أنه تجاوب مع عواطف الكتاب باللغة الأردية والهندية وتصويرهم للصداقة بين المسلمين والهندوس في الحياة اليومية.

وتصور القصتان الشهيرتان بعنوان "القضاة المحترمون" و"المعبد والمسجد" اللتين كتبهما منشي بريم تشاند (1880-1936) الطائفتين اللتين تجمعهما تقاليد ثقافية مشتركة، وتنغمس شخصية تقية مسلمة مثل ميان تشاوداري في ممارسات طقوسية في نهر الغنج وتحترم التقاليد الدينية الهندوسية، ورغم ردوده المعقدة على الطائفية والتعصب، كتب بريم تشاند كثيراً من القصص مثل "مومتي دام" (1924) و"كتشما" (1924) و"مندير اور مسجد" (1925) و"هيمسا برامو دهرم" (1926) في الوقت الذي وصلت فيه العلاقات بين الهندوس والمسلمين إلى أقصى التدهور والانهيار.

وكان مجيب يرى، مثل بريم تشاند، الهند المستقبلية كأرض مترامية الأطراف شرقاً وغرباً وأنه سوف يسودها الأمن وبالتالي لن تعود الأقليات تتوجس خيفة على مكانتها. وبمناسبة الاحتفال باليوبيل الذهبي للجامعة الملية الإسلامية في شهر أكتوبر 1965 أعلن مجيب أنه عندما بدأ الناس يقولون إن الهنود ليسوا أمة واحدة بل إنهم أمتان، والمعايير الدينية والثقافية والأخلاقية لهاتين الأمتين مختلفة بشكل أساسي، فقد أصررنا باستمرار على أن كلا من الدين الصادق والخلق الصادق والثقافة الصادقة لا يؤدي إلى الشقاق وإنما إلى الوحدة والتماسك"[2].

---

(1) جمال مالك وهيلموت ريفيلد (تحقيق) Religious, Pluralism in South Asia and Europe (نيودلهي، 2005)، ص 243.

(2) راجع مشير الحسن ورخشنده جليل Partners in Freedom: Jamia Millia Islamia (نيودلهي-2007).

ويقول عزيز أحمد في كتابه "الحداثة الإسلامية في الهند وباكستان" إن المثقفين في الجامعة الملية الإسلامية علمانيون ومهتمون بإنشاء الهوية الثقافية بين الإسلام والهندوسية ، وذكر أسماء مجيب وعابد حسين مثالاً لهذه التقاليد، وعلقت شيلا ميكودونوف، المؤرخة الاجتماعية، على الأخير بأن هناك وجهة نظر متميزة في جميع أعماله تنشأ من العمليات الطويلة للعمل المشترك والمحاولات والمناقشة والدعم المتبادل المستمر، وكل ذلك يشكّل مجموعة مميزة وقد قضى معها معظم أيام حياته[1].

وهناك إنجازات هامة لعابد حسين باللغة الأردية بما فيها كتابه "مصير المسلمين الهنود" (1965) وقد ترجم إلى اللغة الإنجليزية، ويشير إلى الإمكانيات المستقبلية و"الثقافة الوطنية للهند" (1956) الذي قدم له إيس رادها كريشنان (1888-1975) الذي أصبح رئيساً لجمهورية الهند فيما بعد، وقد تعقّب أساس ثقافة الهندوس والمسلمين إلى عهد الفيدا، وعبر عمليات التحديات والتجاوب مع الإسلام في القرون الوسطى في الهند التي نشأت فيها ثقافة هندية مشتركة ثم انحلت خلال عهد الانحطاط المغولي وتمزقت وأعيدت إلى الحياة وأخصبت تحت تأثير الحضارة الغربية. وقد كتب أن الدولة الهندية الجديدة التي شكلها محمد أكبر، الإمبراطور المغولي الهندي، لم تكن قائمة على الانتماء الديني بل كانت على أساس المواطنية لهذا لبلد، وتحدث عن الطبقة المثقفة الجديدة من الهندوس والمسلمين "بالنظر إلى المظاهر الراسخة في حياة المسلمين والهندوس الثقافية، فالعوامل المشتركة التي كانت جزئياً أسباب التأليف الثقافي الذي نشأ في عهد أكبر الأعظم، لا تزال موجودة حتى الآن، وأنشأت الأرضية المشتركة تحت تأثير الثقافة الغربية الحديثة"[2].

---

(1) شيلا ميكدونوف، The Spirit of Jamia Millia Islamia as Examplified in the Writings of Syed Abid Husain في روبرت دي. بايرد (تحقيق) Religion in Modern India (نيودلهي، 1981).

(2) سيد عابد حسين، The National Culture of India (ممباي، 1961)، ص 203، 206.

ويشعر عابد حسين بأنه يجب على المسلمين المثقفين أن يعتبروا الزمن الآتي زمناً للخدمة العامة وأن يتركوا السياسة لبعض الأشخاص القادرين على ممارستها وأن يكرسوا اهتماماتهم وطاقاتهم ومواردهم للتعليم الديني والعلمي وللأشكال الأخرى من الخدمات الاجتماعية. ولاحظ أنه إذا كان باستطاعتهم أن يسمعوا نداء الوقت الحاضر وأن يستفيدوا من التجربة الماضية فلابد من أن يبدأوا بإعادة بناء حياتهم الاجتماعية عن طريق تعزيز الأساس الذي تقوّض كثيراً ولكن بفضل الله لم يعد فاسداً، وهو مقتنع بأن المستقبل يمكن تقديره لأن ما يحثّ الناس على العمل هو مصالحهم الخاصة. وهكذا لم تكن المحاولة لزيادة الرفاهية العامة مجرد شرط للتقدم بل هي التقدم بعينه، وهو تقدم عام لا غني عنه لأن كل ما هو إسلامي كان نتيجة لهذه المحاولة.

وقد تأثر ضياء الحسن فاروقي (1925-1996) ومشير الحق (ت 1990) في الجامعة الملية الإسلامية بأبي الكلام آزاد الذي كان عندهم قدوة لما يجب للعالم أن يكون وكذلك بحسين أحمد المدني (1879-1975) وكل منهما اعترف بأهمية الملاءمة والوئام الاجتماعي والسياسي مع غير المسلمين ووفرا له الحجج الدينية. وفي كتاب "مدرسة ديوبند والمطالبة بإنشاء دولة باكستان" (1963) الذي ألفه فاروقي و"الإسلام في الهند الحديثة، 1857-1947" (1970) الذي ألفه مشير الحق يجد القارئ الموافقة الضمنية في أطروحتهما وهي متفتحة على الخطابات العلمانية والليبرالية، وقد وجدا في كتابات عابد حسين ومجيب أفكاراً متقاربة وقد كانا أصلاً قريبين من التفكير التقليدي بدلاً من التفكير الحديث، ويحسن لذلك التأكيد على أن صداقتهما كانت نتيجة للظروف والتفاهم المتبادل والتعاون في الأعمال المشتركة لإعداد وثيقة سلوك أساسية للمسلمين في الهند العلمانية.

حاولت الجامعة الملية الإسلامية -خلال المشهد الاجتماعي والسياسي كما سنرى- نسج الأمور الدينية والدنيوية معاً بخيط واحد، ولكن عندما تكشفت لنا صعوبة الطريق، كاد النسيج أن يتمزق مراراً. وسنبحث في الفصل القادم الأسباب التي أدت إلى ذلك.

5

فلتتفتح آلاف الزهور
تاريخ قبل الطائفية

ساعدت الثقافة التاريخية في السبعينات والثمانينات من القرن العشرين إلى حدّ ما على الأقل، على تحرير العقول من التعميمات، ومن المبالغات المفعمة بالتحيز. فقد وضع المؤرخون والأنثروبولوجيون الجوانب الثقافية العملية في إطارها التاريخي، كما وضعوها في سياقاتها الاقتصادية والاجتماعية، وهكذا أثبتوا أن الثقافة ومظاهرها ليست ثابتة بل هي تتغير بمرور الأيام[1]. وقد وصفت في الأبواب السابقة كيفية اجتماع تعدد الثقافات والأصوات. وعلاوة على ذلك، فقد جادل المؤرخون والأنثروبولوجيون بأن المسلم يكون مسلماً فقط بتمتعه بإحدى الهويات المتنافسة المتعددة التي ينتمي إليها الفرد، وبأن الهند لم تكن قط "الهند المسلمة" بصورة متجانسة، سواء في العقيدة أم العادات أم اللغة أم الولاء السياسي.

ولهذا الباب هدفان: الأول، إلقاء الضوء على العناصر المتعددة التي تأثر بها المسلمون في المناطق التي تبنوا فيها الممارسات الاجتماعية والثقافية المختلفة التي يرجع أصلها إلى ما قبل الإسلام، ويشير إلى الهويات المتقاطعة مثل الطائفة والطبقة الاجتماعية أو الدين، جاذباً أعضاء المجموعة في اتجاهات

---

(1) رافينا أغروال، Beyond Lines of Control: Performance and Politics on the Disputed Borders of Ladakh (لندن، 2004).

مختلفة. والهدف الثاني، التطرق إلى الممارسات الاجتماعية والثقافية ومعانيها وتفاسيرها عبر المناطق المختلفة. وأيضاً ضمن كل واحدة منها[1]. كيف تموضع المثقفون المسلمون البارزون في داخل الهند الكولونيالية؟ كيف بنوا الإسلام؟ كيف فهموا أنفسهم بصفتهم مسلمين وهنوداً يعيشون في الهند البريطانية؟ وما هي الطرق التي اتخذوها للتفاوض مع الحكومة؟ وكيف أبرزوا ارتباطهم بالتقاليد الدينية والثقافية الأخرى؟ وسأحاول في هذا الباب أن أبيّن ضرورة إعادة النظر في بعض الموضوعات المهجورة والتفاسير الموجودة.

كتب الإمبراطور جهانغير (عهد الحكم: 1605-1627م) أن "كشمير هي جنة الربيع الدائم أو قلعة حديدية لقصر الملوك – فراش زهور مفرح وتراث دراويش يبهج القلب". تتعلق الملاحظة الأهم للإمبراطور المغولي بتقليد التسامح الديني طويل الأمد والمتصف بالتعددية في كشمير، ابتداء من سيد علي حمداني (1313 -1380) والشيخ نور الدين (1376-1438) في القرن الرابع عشر. وقد ورد في إحدى الحكايات أن طفلاً يدعى نور الدين رفض أن يرضع من ثدي أمه ورضع فقط من ثدي المتصوفة الكشميرية المعروفة لالة ديب (1320-1389). ويجذب ضريحه، الواقع في مدينة تشاران، آلاف الهندوس والمسلمين على قدم المساواة في كل سنة.

وبعد قرن واحد، قام سلطان زين العابدين (1420-1470) بالتعبير عن تأييد أكثر تحضراً للعلاقات الطائفية المنسجمة. فوفقاً لكتاب "راجاتارنغيني" لكالهانا، كان يشارك في الأعياد الدينية الهندوسية، ويزور الأمكنة المقدسة الهندوسية، ويقرأ نصوصها السنسكريتية. وفرض حظراً على ذبح الأبقار، وسمح لأولئك البراهمانيين، الذين اعتنقوا الإسلام بالإكراه، بالعودة إلى دينهم السابق. ووجد

---

(1) مشير الحسن، From Pluralism to Separatism: Qasbas in Colonial Awadh (نيودلهي، 2004)؛ وA Moral Reckoning: Muslim Intellectuals in Nineteenth-century Delhi (نيودلهي، 2005).

المحللـون الإنجليـز في نهايـات القـرن التاسـع عـشر وأوائل القرن العشرين في كـشمير التقاليد الدينية الشهيرة المشتركة خاصة في الأرياف. وهكذا أشار دبليو. لاورينس إلى "التسامح المبهج" القائم بين متبعي الإسلام والهندوسية.

وتـبرز مـثل هـذه اللمحـات من تاريخ كشمير العلاقة التسلسلية بين تقاليد القدسـية وتقاليد الحكماء الشعراء المعروفين بـ الريشيين، ومن الممكن أن يبدو أن الأخـيرة تعـارض الأولى، إلا أنها في الواقع كانت مغلفة بها[1]. ويرى محمد إسحاق خان أن الحركة التوفيقية وانقسام العقائد الإسلامية والممارسات المحلية كانـت في الواقع بداية حركة من أجل تحقيق أهداف الإسلام النهائية ولو لم تكن مباشرة على كلا المستوين الفردي والاجتماعي. ويتحدث عن "الأسلمة" كعملية للاسـتيعاب الـثقافي الإسـلامي الـذي يقطـع فيه الأفراد والمجموعات علاقاتهم تدريجـياً بالـثقافة التقلـيدية والـدين التقلـيدي ويتـبعون طـريقاً ينتهـي بتمسكهم بالـشريعة المـربوطة بهـيكل محدد للإسلام. ولم تكن الحركة التوفيقية هي ذروة عملية الأسلمة على حد قوله[2].

ويعـارض الكـتابان الـصادران حالياً حول كشمير، الحجج الأساسية حول الـدين. وتـتحدى الـسيدة تـشيتراليكا ذوتـشي، مـؤلفة أحـد الكـتابين، الـثقافة الكـشميرية وتاريخهـا وهويتها انطلاقاً من "الكشميريات"، التي هي من ذكريات الماضـي الـتي انكـسر ضـوؤها بالزجاج الوردي الذي تظهر فيها كشمير كمنطقة فـريدة عاشت فيها المجتمعات الدينية في وئام منذ زمن قديم[3]. وليس معناه أن

---

(1) تي. إن. مادان، في Biblio، يوليو – أغسطس 2005، ص 23، لـ زين العابدين، راجع محب الحسن، Kashmir Under the Sultans (نيودلهي، 2006).

(2) محمد اسحاق خان، Kashmir's Transition to Islam: The Role of Muslim Rishis (نيودلهي، 1994م) ص 221-22.

(3) تشيتراليكا ذوتشي، Languages of Belonging: Islam, Regional Identity and the Making of Kashmir (نيودلهي 2003) ص 2؛ مريدو راي Hindu Rulers, Mulsim Subjects: Islam, Rights and the History of Kashmir (نيودلهي، 2004)

هـذه المجتمعات لم تحتك ببعضها، بل حصل هذا في الواقع. وفي الوقت نفسه تـشير مـصادر القـرون الوسـطى ومـا بعـدها إلى أن الابتداع أو الحركة التوفيقية تطورت أساساً كمزيج من الإسلام والهوية الكشميرية المحلية[1].

وفي أربعيـنات القـرن العـشرين كانت بنجاب لا تزال قعراً راكداً من نواح شـتى، حـيث كانت تتحرك الحياة ببطء عربة ذات عجلتين يجرها حصان واهن. حيث كان ينخرط الشباب في المناقشات بالطرق الراكدة القديمة، والتي تستغرق ساعات طويلة في المقاهي والمتنزّهات على شاطئ النهر في ضوء القمر[2]. ففي هذه المنطقة من الهند البريطانية منح الإسلام ذخيرة قيمة للأفكار وأساليب الحياة الـتي سـاهمت في إحاطـة القيم التنافسية بما فيها قيم القرابة القبائلية، وذلك في إطـار تعـبير إسـلامي مشترك. وتداخل التيار الصوفي مع التيار البهاكتي بين عامة الـشعب، ممـا أدى إلى خلـق أسـاليب الشعر الشعبي الذي اختلطت فيه الأخوة الدينـية بأفكار المساواة الاجتماعية، واتجاه التخلص من الروابط الإقطاعية. كما أوضـح فيكـتور كيرنـان مـن خـلال موضـعة الشاعر فيض أحمد فيض في سياق لاهور ووصف الصلة القائمة بين الصوفية والبهاكتي.

> "انـتقل الكـثير مـن مـزاج الـصوفية ومـصطلحاتها، وبـيان الحالات والمراحل (الحـال والمقـام) للـروح فـيها، والعلاقـة الحـيوية بين المرشد الروحي وأتباعه، إلى المجـال الـشعري، واتخـذت الصوفية أيضاً وجودها كجزء من الرمز والقناع. فإذا لم يمـثل شـاعر نفـسه جالـساً في الأوساط الحكومية، فهو سيكون غالباً في دائرة الأتباع الجالـسين حـول سيدهم، وهـي الدائـرة الـتي يستحضر صورتها في ذهنه. ولم يكن هذان الجانبان حتى ذلك الحين منفصلين؛ فقد أعرب المتصوفون عن أفكارهم بقالب الشعر، ويمكن أن يكون الحاشية والحكام كلهم من أتباع المتصوفين"[3].

---

(1) حسن، Kashmir Under the Sultans

(2) فيض أحمد فيض، الشعر، ترجمة في جيه. كيرنان (نيودلهي، 1971)، ص 21.

(3) نفس المرجع السابق، ص 35

ويصف براكاش تاندون الحياة اليومية في أحياء غوجرات والبنجاب:

> **"كانت أحياؤنا يتعايش فيها الهندوس والمسلمون كلهم. وفي كل منطقة كانت تتجاور بيوت الهندوس والمسلمين، ولم يكن هناك فرق كبير بين ملابس الطرفين ما عدا الحجاب الذي كانت تلبسه المرأة المسلمة عند خروجها من حيها. وكان قد غاب لباس الغاغرا الهندوسي (تنورة طويلة تلامس الكاهل) في زماننا عملياً، وكان يلبسه عدد قليل من النسوة العجائز فقط. وكانت المرأة تلبس دائماً السروال والقميص. ولم تكن الطبقية الاجتماعية سائدة في منطقتنا. فكان بين جيراننا محامٍ مسلم وحلواني هندوسي حاجب مسلم في البلدية، كما كانت فيها الأسر البراهمانية. وكان يلعب الأولاد والبنات معاً، وتجلس النساء عصراً في الخارج حيث يتسامرن ويقمن بأعمال التطريز.(1)**

وقد قبل معظم الهندوس والسيخ بتقسيم البلاد "كُرهاً". وقال بعضهم لبعض: " قد عشنا سابقاً تحت حكم المسلمين ثم تحت السيخ والبريطانيين، فما هي المشكلة، إذا عدنا مرة أخرى إلى حكم المسلمين؟ سنكيف أنفسنا حسب مقتضيات الوقت كما فعلنا من قبل. والجميل ذكره أن الحكومات في هذه الأيام تختلف عما كان في الماضي، فهي تمنحنا الآن حقوقاً، وقد أصبح من الواجب عليها أن تسمع الشعب. فقرر الناس معتمدين على مثل هذه الحجج، أن يظلوا ماكثين أينما كانوا ويواجهوا التغير.

ويبين المنشي لطف الله خان (من مواليد 1802) من منطقة مالوا- وهي واقعة على المفترق بين شمال الهند وجنوبها وبين الولايات الغربية وموانئ غوجرات - أحوال المجتمع المختلط والممارسات المشتركة الممتدة إلى مناطق الهند المركزية(2). ويذكر أن الهندوس كانوا يزورون ضريح الخواجه معين الدين

---

(1) بركاش تاندون، The Monumental Story of Five Generations of a Remarkable Punjabi Family (نيودلهي، 2003)، ص 90.

(2) المراجع مأخوذة من كتاب Seamless Boundaries: Lutfullah's Narrative beyond East and West لـ لطف الله، قام مشير الحسن بتحقيقه وتعليقه وتقديمه، (نيودلهي، 2007). نشرت هذه السيرة الذاتية في عام 1857.

جيشتي (1142 – 1230) الكائن في أجمير، وكان كل من ماهادجي سندهيا (1730 – 1794)، ويشوانت راو هولكار، حاكم من سلالة ماراثا في إندور خلال الفترة ما بين 1797 و1811، يتبرّع سنوياً بالمال، كما قام دولت راو سندهيا (1780 – 1827) بترميم المباني القائمة حول الضريح من قبل. وفي مكان آخر، يلقي المنشي لطف الله الضوء على تعايش الإسلام مع التقاليد الدينية والفلسفية الأخرى. ويوضح كيف أن المريدين يعزون رغبات قلوبهم إلى القوى الخارقة للمتصوفية قائلاً: "إن الإنسان بهذا الخصوص مثله كمثل قطيع من الغنم حيث يتبع واحد الآخر بصورة عمياء". ومن دون أن يكون علمانياً بالمفهوم الأوروبي ارتفع لطف الله فوق الإسلام العقائدي واحترم الممارسات المشتركة في وقت كان فيه التسامح الديني ميزة نادرة. وتحدث عن الاحترام المتبادل بين متبعي العقائد المختلفة.

وذات يوم أنقذ كاهن يدعى راجا رام لطف الله من الغرق في بركة، معتقداً بأن الإله مهاديفا قد أمره بالقيام بهذا العمل النبيل. وبسبب هذا المعروف الذي قام به راجا رام فقد انحنى لطف الله أمام إلهه. رغم أن الإسلام لا يسمح بعبادة الأصنام، لم يركع لطف الله أمام الإله مهاديف فحسب بل سجد له أيضاً لامساً الأرض بجبينه.

وقد أثارت هذه الحادثة شكوكاً خطيرة في ذهن لطف الله. "فكرت في الشرك السائد في كل مكان، وجادلت نفسي أنه إذا كانت أضرحة الهندوس حجارة، فلا تحتوي مقابرنا سوى الرميم. وإن الإيمان بإله واحد أو آخر، أو الإيمان بكل منهما أو إنكارهما، هو من أكثر الأسئلة إثارة للحيرة". كذلك، راودته الأسئلة حول المسيحية. وهو لم يستطع أن يتخلص من مثل هذه الأفكار المربكة بشكل كامل قبل بلوغه الثلاثين من عمره.

وقد وصف الهندوسية بأنها "في أصلها... صافية وسامية". واعتبر أن الفيدا

هي بمثابة مصدر عال للمبادئ الحقيقية للهندوسية، والتي لا توافق على شعائر "ساتي" (إلقاء الأرملة نفسها على جثة زوجها المشتعلة بالنار حتى تحترق وتموت) ووأد البنات. واستنتج بأن الكهنة قد تسببوا في الفجور والفساد. وأبدى إعجابه بالمعابد، خاصة تلك الكائنة في دلوارا التي رآها في أوائل 1832 واحترم المؤمنين الهندوس والجينيين. وكان يحضر مهرجاناً سنوياً عظيماً يقام في فرع نهر ويرى جمال الطائفة الهندوسية من دون حجاب. ووجد أن بعض الفتيات لم يكن أقل رشاقة وسحراً من حوريات إنجلترا. وشهد في ذلك المكان حادث "ساتي" مما جعله حزيناً وكئيباً. وكتب بأسلوب فلسفي أنه "أصبحت المعتقدات الصافية في أصلها، بمرور الأيام، خرافات أسفرت عن مثل هذه النتائج التي قد ذكرناها تواً". ولا نجد إلا قليلاً من المؤلفين، من أوائل القرن التاسع عشر ومنتصفه، الذين أشادوا بالهندوسية ومظاهرها بمثل هذا الفهم والإدراك.

وقد رفض لطف الله بعض ممارسات المسلمين. ورأى أن الكثيرين منهم لا يهتمون بالصلوات الخمس يومياً والصوم في شهر رمضان والزكاة والحج.

وفي ولاية البنغال، اصطبغ الإسلام بأشكال متعددة ومظاهر مشتركة لا تنسجم مع المبادئ القرآنية. ويتضح من أعمال المؤلف رفيع الدين أحمد الذي درس التغييرات الجديدة في الحياة اليومية، والتي تبناها المسلمون البنغاليون[1]. وركز مع ذلك كثيراً على الأسلمة وأثرها في الحياة[2]. ولو أن الضوء الذي ألقاه على الحاج شريعت الله والحركة الوهابية هو معروف بكونه معقولاً،[3] وألقى أحمد أيضاً الضوء على دور الخطباء المتجولين ورجال الدين في جعل المسلمين

---

(1) ديفيد غيلمارتين، Customary Law and Shariat in Punjab في كتاب Shariat and Ambiguity in South Asian Islam لـ كاثيريني بي إوينغ (تحقيق)، (نيودلهي، 1988)، ص 44. رفيع الدين أحمد، Conflicts and Contraditcions in Bengali Islam: Problems of Change and Adjustment في كتاب Shariat and Ambiguity in South Asian Islam لـ إوينغ، ص 115.

(2) رفيع الدين أحمد، The Bengali Muslims 1871-1906: A Quest for Identity (نيودلهي، 1981).

(3) قيام الدين أحمد، The Wahhabi Movement in India (نيودلهي، 1994، الطبعة الأولى، 1966).

الساكنين في الأرياف أكثر حساسية تجاه هويتهم الإسلامية بدلاً من الهوية المحلية أو الوطنية. ووفر معلومات قيمة حول اجتماعات "بحث" والجمعيات الريفية.

مع ذلك يشك المرء أن أحمد درس أكثر بقليل مما كان ينبغي له حول النواحي الدينية وخلط بين الخطاب الديني والإيمان الصحيح. ولم تكن منطقة البنغال حتى نهاية العشرينات أكثر استقطاباً أو استعداداً للسيادة الإسلامية. ولم يتحدَّ الفرائضيون البريطانيين وكذلك لم تتجاوز أفكارهم الثورية معارضة الدعاوي غير الشرعية للإقطاعيين في ما يخص المحصولات الفائضة[1]. وكذلك أثار المجاهدون الذين كان معظمهم من متبعي السيد أحمد البريلوي (1786-1831) بعض الضوضاء لكن المسؤولين تجاوزوا حدودهم لدى معالجة الحملة المفعمة بالمشاعر الدينية وذلك بسبب قلة الخبرة في هذا المجال. ورغم أن صدور كتاب "المسلمون الهنود" لـ دبليو دبليو هونتر، في عام 1871 أثار حالة من الذعر في أروقة السلطة، فإن نائب حاكم الولايات الشمالية والغربية، شجب التقارير غير الصائبة والمبالغ فيها، التي أريد بها الإيذاء وخلق الرعب والبغض بين كل من الجانبين[2]. والحقيقة أن أقلية صغيرة من السكان المسلمين انضمت بنشاط إلى الاتجاه البريلوي في أي فترة كانت، أو دعت إلى تطهير العقائد والعادات[3]. وبحلول السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، كان المسلمون المثقفون يتقدمون نحو المزيد والمزيد من التكامل مع النظام الإمبريالي وبناء الجسور مع حكامه.

---

(1) معين الدين أحمد خان، History of the Faraidi Movement in Bengal, 1818-1906 (كراتشي، 1965)، ص 114-25.

(2) نقل في إيس. إيه. رضوي، The Breakdown of Traditional Society في كتاب The Cambridge History of Islam (كامبريدج، 1970)، ج 2، ص 81.

(3) بيتير هاردي، The Muslims of British India (كامبريدج، 1972) ص 59.

ويكفينا تقديم مثالين هنا: أحدهما من الأوده وثانيهما من الهند الوسطى. فنجد حكاية الميرزا أبي طالب خان، وهو في مجتمعه من أول الذين سافروا إلى الغرب. فهو نادراً ما استخدم المجموعات الدينية لكشف إما المجتمع الأودهي أو تحديد مخططات السياسات والاقتصاديات والمجتمعات الغربية. وفي الواقع، انتقد نقداً لاذعاً الحركة الوهابية التي برزت نتيجة للدعوة الدينية لمحمد بن عبد الوهاب (1703 – 92)[1]. بالإضافة إلى ذلك فقد حدد العوامل المادية في تعيين السلوكيات وتشكيل المصير البشري. وهو خلال مقارنته النظام الفرنسي القديم مع النظام السائد في الأوده، لم يوضح عدم المساواة المتزايد بين الطبقات المختلفة فحسب، بل قام بنسب سبب انهيار الإمبراطوريات المتعددة القائمة على المستوى العالمي إلى تعزيزها نظام التمييز الطبقي. وخلال تقييمه المجتمع البريطاني، بالغ في التأكيد على أن الاختلاف بين الحياة المترفة للأغنياء والظروف القاسية للفقراء في إنجلترا، هو أكبر بكثير مما يسود الهند.

كان أبو طالب ينتمي إلى أرستقراطية متلاشية. ولذلك فقد انتهز، أسوة بكثير من الأشخاص من خلفيته الاجتماعية، أفضل الفرص التي قدمتها شركة الهند الشرقية. ولم يتردد في العمل مع الإنجليز. كما لم يواجه الأزمات التي ابتلي بها المجتمع الهندي ما بعد ثورة 1857. وهو بالعكس من ذلك وجد المؤسسات السياسية والثقافية الأوروبية منسجمة مع القوانين الإسلامية. واعترف بقرب حدوث التغيير والتزم بقراره رغم خوفه من تشوه سمعته بمشاركة انطباعاته حول أوروبا مع مواطنيه. وبما أن الباحث يكتب لقرائه ولا يكتب لنفسه، أعرب أبو طالب عن أمله في أن يستفيد قراؤه منها ويأخذوا دروساً إيجابية من الطقوس الدينية والابداعات والعلوم الأوروبية، والتي تتجلى آثارها الجيدة في بلادهم. ومن الممكن أن يقلدها المسلمون نظراً إلى منافعها العظيمة.

---

(1) حول الوهابيين، راجع جاكيوس واردينبورغ، Islam: Historical, Social and Political Perspectives ، (برلين، 2002)، الباب 2.

كان هناك توتر خفي في فكر أبي طالب لكنه اعتقد اعتقاداً متوازناً ومعه الليبراليون البرجوازيون في القرن الثامن عشر في أوروبا، بأن المجتمع الإنساني والفرد يمكن أن يصيرا كاملين بتطبيق العقل، وهذا ما سيحسمه التاريخ[1]. وبهذا الخصوص، وكذلك من النواحي الأخرى قد اتضح أن أفكاره متقدمة على أفكار سيد أحمد خان، الذي يعتبر محفزاً كبيراً للإصلاحات الاجتماعية والتعليمية بين المسلمين في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من بقاء تراثه، لكنه لم يجد أسلوباً كأسلوب سيد أحمد خان لتطوير أفكاره.

ومنشي لطف الله خان، الذي ولد في الرابع من شهر نوفمبر 1802، أي بعد نصف قرن بالضبط من وفاة أبي طالب، لم يكن مختلفاً عنه في توجهه الفكري. والحقيقة أن حياته المهنية ابتداء من كونه مدرساً للغة الفارسية، تشابكت مع العسكريين البريطانيين بمن فيهم دبليو. جيه ايستويك المساعد بالمقر البريطاني في السند. فقد كان معروفاً بشخصيته الآسرة. وتوسعت روابطه مع ماونت استوارت الفينسون حاكم مومباي (1819–1927) وهو صاحب كتب كثيرة بما فيها كتاب "تاريخ الهند" (1841) الذي جعله معروفاً بـ "تاسيتس المؤرخين في العصر الحديث"، والحقيقة الهامة الأخرى هي أن لطف الله أشاد بالنظام الجديد البريطاني، وقارن بركاته مع الخلفيات السيئة لحكم الولايات المستقلة المزعومة التي انتشرت في فترة انحطاط الحكم المغولي. وحتى قبل أن تقع عينا أي شخص في دارانغار بمالوا، على ممثل شركة بريطانية، فقد سمع أن الإنجليز لم ينحرفوا عن قانون الملك سليمان في العهد القديم من ناحية إقامة العدل. وهذه الصورة وإن لم تكن حقيقية، لم تبق مع لطف الله فحسب، بل إنها كانت معززة في إنجلترا بشكل مناسب.

---

(1) إي. جيه. هوبسباوم، The Age of Revolution, 1789-1848 (دلهي، 1992)، ص 286.

وقد أثر تنور الفكر البريطاني تأثيراً عميقاً في فكر لطف الله، وبالتالي في المؤلفين الآخرين بواسطته. فهو يتحدث عن العدل والحكم الجيد والقوانين المنصفة. وهناك بعض الإشارات في كتاباته إلى القوانين المتغيرة وفقاً لمتطلبات الظروف. وأقنع بيلوتسي كمال خان، رئيس أسرة كاهتري بأن ينضم إلى الوظيفة البريطانية بشرط عدم تدخلها في ديانته. وقد قيل للرئيس إن الإنجليز يستولون على البلاد أولاً ثم يجبرون الناس على اعتناق المسيحية.

> "أقنعته بعدم الخوف في هذا الصدد، وبأنه لا ينبغي له سماع الحكايات والخرافات التي اصطنعها بعضهم. وسألته هل سمع عن أي إجراءات إجبارية فرضها الإنجليز على أتباع أي ديانة في الهند على امتداد قرن من الزمن؟ وللتأكد من كلامي، طلبت منه مقابلة العسكريين بنفسه وهم من كافة الطبقات، ويتبعون دياناتهم الخاصة من دون أي تدخل من قبل الحكومة. وأخيراً سألته ما رأيك بشخص مثلي يعمل مع الإنجليز منذ أكثر من 22 سنة؟ وبعد أن سمع كلامي هذا، وضع سبابتيه على عينيه، وهذا يدل على أنه صدقني بقلبه وروحه"[1].

وبادر لطف الله من دون قصد إلى عملية التقارب بين الإنجليز والمسلمين والحوار بين الديانات. وفي الواقع، كان هذا كله قبل تفشي النظريات الطائفية. وقد تغير الوضع كثيراً بظهور السياسة الحديثة التي تتأكد فيها الهويات الطائفية أو المجتمعية. وقد روّج في ما بعد لشعارات التضامن الإسلامي والوطن الواحد والشعب الواحد والثقافة الواحدة. وهي شعارات ضربت على وتر حساس في سياق معين ولكن ليس بشكل موحد. فقد ظل المسلم العادي يفضل أن يشكّل حياته على أساس الروابط والتقاليد والعلاقات المحلية. وتنتهي دراسة ريتشارد إيفاون الشاملة بهذه الملاحظة: ما حققه الإسلام في البنغال ليس نجاحاً تاريخياً فحسب بل هو حقيقة اجتماعية حيوية مستمرة وتملك القدرة على التكيّف مع

(1) لطف الله، Seamless Boundaries، ص 31

الأرض وثقافة الأهلية[1]. ولذلك، شكلت التوفيقية الدينية خطراً أكبر على التقوى وصرامة التزام الأوامر الدينية في تبجيل العديد من شيوخ المتصوفين والسادة والمرشدين[2].

وقد تداخل تاريخ الهندوس والمسلمين في المرويات الشعبية المحلية في قرية آرامبور بولاية بيهار[3]. ولم تكن الحكاية مختلفة في قرية زيرادي بمديرية ساران. فقد عاش الرئيس الأول لجمهورية الهند "راجند برشاد" (1884-1963) في هذه القرية. وبدأ دراسته تحت إشراف معلم مسلم درَّسه الأبجدية وعلمه اللغة الفارسية. وفي الواقع تخلل الدين حياة القرويين لكن من دون القضاء على الانسجام بين الهندوس والمسلمين. وشارك المسلمون في عيد الألوان (هولي). وفي أكثر الأحيان كان يرسم الأطفال رسوماً تشكيلية جميلة على الأوراق والأستاذ يكتب عليها أبياته المختلطة باللغتين الفارسية والهندية بشكل ممتع. وهكذا، شارك الهندوس في احتفال شهر محرم. وكانت جلسات "العزاء" (صورة طبق الأصل لضريح الحسين رضي الله عنه) التي يقيمها الهندوس الأغنياء في زيرادي وجامابور أكبر وألمع من تعازي المسلمين الفقراء. والجدير بالذكر أنهم كانوا يأخذونها إلى مشاهد كربلاء (هناك في الهند كربلاء المحلية، وهي على شكل مقبرة). وادعى برساد أن البيئة كانت مملوءَة بالحماسة[4].

---

(1) ريتشارد إيم. إياتون، The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760 (دلهي، 1997)، ص 31.

(2) أنّا سوفوروفا، Muslim Saints of South Asia: The Eleventh to the Fifteenth Centuries (لندن، 2006)، ص 5، أرثور بويهلير، Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh (كولمبيا، 1998).

(3) بيتير غوتستشالك، Beyond Hindu and Muslim: Multiple Identity in Narratives from Village India (نيودلهي، 2000).

(4) راجندرا برشاد، Autobiography (ممباي، 1957).

وقد شهد جنوب الهند تقليداً طويلاً من التعامل بين المجتمعات والتعددية العظيمة متمثلة في الاتجاهات الصوفية والاتجاهات الإسلامية الأخرى. ومثاله العام أن سلالة آصف جاه التي ورثت ثقافة محلية فريدة، قامت بتقديم موقف متميز للإسلام. وتجاوزت أحياناً الطوائف الدينية كلياً[1]. وقد قدم لنا جاكتي أساياغ مثل هذا المزيج من الحكايات التي شكلت هوية جماعية في جنوب الهند. وهو لهذا الغرض قد فحص بكل حذر الروابط بين الهندوس والمسلمين في القرية والبيئة الحضرية بواسطة المتصوفين والقديسين والدراويش، والطوائف المختلطة حتى الاحتفالات والأعياد في المجتمع ومظاهر الحياة اليومية. وهو أيضاً درس النزاع الطائفي، وأظهر كيفية بروز الحدود الجديدة، حتى العلمانية التي تمتد إلى صلب الذكريات الجماعية[2]. هكذا يتضح من كيفية تفكير وعمل آلاف الناس في واحدة من مناطق جنوب آسيا أن الهندوس والمسلمين يعيشون معاً في بيئة واحدة غير منفصلة[3]. ويكشف هذا أيضاً ما قبل تاريخ الطائفية.

كان ثمة ضمن تقليد الإمام شاهي في غوجرات في بيرانا بأحمد آباد، طائفة معروفة بـ "ستبانث" (الصراط المستقيم) وهي استقبلت الهندوس والمسلمين على قدم المساواة. وكانت من ميزات الإمام الدينية أنه كان يؤمن بفيشنو وتجسداته العشرة الرئيسية[4]. وفي الواقع أثرت الحركة التوفيقية في طقوس محرم على مستويات متعددة وظهرت في صورة مختلفة. يقول مالكولم

---

(1) نيلي غريين، Indian Sufism since the Seventeenth Century: Saints, Books and Empires in the Muslim Deccan لندن، 2006)، ص 108.

(2) جاكي اساياغ، AT the Confluence of Two Rivers: Muslims and Hindus in South India (نيودلهي، 2004).

(3) المصدر نفسه، ص 250-1.

(4) دومينيكيو سيلا خان وظواهر موير، Co-existence and Communalism: The Shrine of Piranas in Gujrata في كتاب Islam in History and Politics: Perspective from South Asia لـ أسيم روي (تحقيق).

دارليـنغ عن خبرته في ديواس (الهند الوسطى، والآن معروفة بـ مدهيا براديش) في أوائل القرن العشرين:

"خـلال الـشهر الأول مـن إقـامتي في ديـواس شـاهدت اثـنين من الاحتفالات الـسنوية، أحـدهما كـان ذا أهمـية بالغـة لـدى الـشيعة مـن المـسلمين، والآخر لدى الهـندوس. جـاء محرم أولاً، وهو كناية عن حداد على استشهاد عليّ صهر النبي ﷺ وابنيه حـسن وحـسين. واستمر الاحتفال بضعة أيام. وأتيحت لي فرصة زيارة السوق الرئيـسية مـساء ذلـك الـيوم. وكانـت ديـواس في ذلـك اليوم مشهداً ممتعاً مع بيوتها المـزينة بالـبلاط والأطـناف المظللـة والبيئة الهندية الخالصة. كانت بهيجة المنظر في الـنهار دائمـاً، أمـا في الليل، في ضوء الهلال مع المصابيح المنتشرة التي تنشر ضوءاً خافـتاً فوق البيوت والرؤوس المعممة ذهاباً وإياباً، فقد كان سحرها لا مثيل له. وكنا قـد جئنا لـرؤية المـوكب العـرفي. وعلمنا من أصوات الطبول ونور المشاعل بأنه قد اقتـرب. وجـاء في مقدمـته أحد مدفعي الدولة القابلين للاستخدام، وكان يجره زوج مـن العجـول النشيطة، يتبعهما جنود المشاة بسيوفهم البراقة وخلفهم صاحب الجلالة في الحرير الأصفر اللامع وعلى رأسه عمامة ماراثية رائعة.[1]

ويعـرب رفـيع الـدين أحمد عن اعتقاده، رغم وجود مظاهر أسلمة قوية، بأن الخلافات الموضوعية بين الهندوس والمسلمين على المستوى الجماهيري لم تكـن قـوية إلى حـد أن تثير النزاع بينهم، ويمكن فقط من خلال التلاعب ببعض المظاهـر الدينـية بمهـارة أن يتم التوصل إلى حل للخلافات الكامنة وأن يستعمل ذلـك لاحقاً كسلاح فعال للتصدي للنزاع بين نخب المجموعات[2]. ولدينا دليل غـير قابـل للدحض على الروابط المشتركة بين الهندوس والطبقات الضعيفة من المـسلمين في شمـال الهـند. وتؤكد الكتابات حيال مدن الله آباد وبنارس ولكناو بأهمية الممارسة والعقيدة الدينية في حياة المدينة الخاصة[3].

---

(1) مالكولـم دارلينغ، Apprentice to Power: India 1904-8 (لندن، 1936)، ص 146.

(2) أحمد، The Bengali Muslims، ص 183.

(3) سـي. إيـه. بايلي، The Local Roots of Indian Politics: Allahabad 1880-1920 (أكسفورد، 1975)، وكتابه الآخر Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion 1770-1870 (نيودلهي، 2002)، روزي ليويلين جونس، A Fatal Friendship: The Nawabs, The British and the City of Lucknow (نيودلهي، 1992).

أما مدينة بنارس الواقعة على شاطئ نهر الغنج فتتصف بالاتجاهات التقليدية والحديثة والطبقة العليا والدنيا والهندوسية والإسلام الشعبي على حد سواء. وهذه المدينة ما زالت فيها مجتمعات مختلفة لكنها تتعايش معاً[1]. وليس هناك مجتمع واحد فقط، بل مجتمعات عديدة، وهي تتمتع بامتزاج الثقافة المحلية والممارسات، فمنحت بنارس صفة المركب الثقافي والحيوية. وفضلاً عن الاعتماد الذاتي الاقتصادي، يشارك المسلمون في الاحتفالات العامة بكل نشاط وتعاطف، مما يدل على ثقافة مشتركة بما فيها الملاحظات اليومية المتعلقة بالأصنام والمعابد الخاصة[2]. ومن أبرز الأمثلة على التعايش السلمي في الحياة اليومية في تلك المنطقة هو مشاركة المسلمين في العبادة الهندوسية المسماة بـ آرتي في معابد هندوسية بما فيها معبد فيشنوناث[3].

والسمة المميزة العامة للحياة الحضرية تتمثل في تشابه أسلوب الحياة ونظرية العمل والنشاطات الشعبية. ويبدو أن التقسيم بين الناس كان على أساس الأهمية: بين الرجل والمرأة، والطبقة العليا والطبقة الدنيا، والنخب والطبقة المثقفة وغير المثقفة، وعلى أساس الدين والحارة والطبقة واللغة والمجتمع والتوافق الشخصي. ولم يعن التقسيم في أي من هذه المستويات عداء بشكل لازم ولكنه عنى التشابه الهيكلي مع التقسيمات ضمن خطوط الجنس والدين والحارة[4].

---

(1) مارك تولي، India's Unending Journey: Finding Balance in a Time of Change (لندن، 2007)، ص 248.

(2) ساندريا فريتاغ (تحقيق)، Culture and Power in Banaras: Community, Performance, and Environment 1800-1980 (نيودلهي، 1989)، ص 13-14، 168-9.

(3) جوديث إيف. بوغ، Divination and Ideology in the Banaras Hindu Community في كتاب Shariat and Ambiguity لـ إيوينغ، ص 289.

(4) نيتا كومار، The Artisans of Banaras: Popular Culture and Identity, 1880-1986 (دلهي، 1995)، ص 225 ومقالتها Work and Leisure in the Formation of Identity: Muslim Weavers in a Hindu City في كتاب Culture and Power لـ فرايتاغ.

وفي غوجرات، المضطربة الآن بتأثير العنف الذي شهدته في عامي 1969 و2002م لا توفر الخلفيات التاريخية أي دليل على العداء القائم بين الهندوس والمسلمين. ومنذ عام 1714 إلى نهاية 1969، سُجِّلت الاضطرابات الطائفية بين الهندوس والمسلمين في عامي 1914 و1946 في أحمد آباد. ووفقاً للجنة القاضي ريدي للتقصي حول الاضطرابات الطائفية في أحمد آباد عام 1969:

> **"إن شعب غوجرات عموماً وشعب أحمد آباد بوجه خاص لم يكن عرضة للإثارة والمشاعر الطائفية، وتعايش الهندوس والمسلمون إلى حد كبير إلا في بعض الأمكنة التي لها أسباب خاصة للاضطرابات الطائفية[1].**

وكتب الروائي أحمد علي أنه ترتفع مآذن المساجد في السماء على امتداد المنطقة[2]. ورغم أن المساجد والمدارس الدينية منتشرة في كل ناحية من نواحي دلهي، عاصمة الإمبراطورية المغولية البيروقراطية الموروثة، ولكنها توفر آفاقاً لازدهار الثقافات المتعددة والديانات المختلفة. وقد حدث التوتر ولكنه ما كان على الخطوط الدينية المميزة دائماً. وكتب رئيس تحرير صحيفة "كومريد" محمد علي في عام 1912 أنه "لا يستطيع أحد ترميم دلهي المسلمة مهما بلغت مهارته، ومن الصعب تمييز هندوس دلهي عن إخوانهم المسلمين"[3]. وكلٌ من مهرجان الزهور، المعروف بـ "بهول والون كي سير" و"مهرجان المراوح" يعكس طبيعة تمازج الإسلام والهندوسية، كما يعكسان أن المسلمين يعيشون كأقلية دينية

---

(1) أورنيت شاني، Communalism, Caste and Hindu Nationalism: The Violence in Gujarat (كامبريدج، 2007)، ص 91.

(2) أحمد علي، Twilight in Delhi (لندن، 1940)، ص 1-2.

(3) استيفان بي. بلاكي، Shahjahanabad: The Sovereign City in Mughal India 1639-1739 (نيودلهي، 1993)، ص 232، سونيل كومار، The Present in Delhi's Past (نيودلهي، 2002)؛ إكارت إهليرس وثوماس كرافت (تحقيق) Shahjahanabad/Old Delhi: Tradition and Colonial Change (نيودلهي، 2003، الطبعة الثانية).

أساسية، يتقاسمون المسؤولية الاجتماعية مع أتباع الديانات الأخرى. ويصف سي. أف. أندريوز هذا الوضع بصورة معبرة:

"يجدر أن نذكر حقيقة أخرى ذات أهمية بالغة اليوم، وهي أن في مدينة دلهي نفسها يعيش مجتمعان، الهندوس والمسلمون، بطريقة سلمية جنباً إلى جنب تحت التوجيهات الحكيمة للأباطرة المغول الذين كانوا يعتمدون على الهندوس، وبالمقابل كان يعتمد الهندوس عليهم أيضاً. وأخبرني بعض المسنين من الهندوس في دلهي من دون أي تحفظ عندما اتصلت بهم للحصول على المعلومات، أن مجتمعهم لمس دوماً معاملة حسنة من المغول في عهدهم الأخير، وليس لديهم أي سبب للشكوى. ورغم أنه من الممكن أن نقول الكثير ضد الأباطرة المغول من نواح شتى، فهم يستحقون التقدير بفضل اختيار أسلوب تمكنوا من خلاله من التغلب على الحقد والتعصب الدينيين. وهم في هذا الصدد، كانوا قادرين على التعامل مع رعاياهم الهندوس بلطف وعدل بشكل غير متحيز. وكانوا أيضاً قادرين على بعث مشاعر الاحترام والعواطف في الهندوس تجاه النبلاء المسلمين في البلاط الملكي. وقد شهدت الهند هذا حتى في وقت نشب فيه العنف الجماعي بين الجماهير المعروفة بالجهل والأمية حول بعض القضايا الخاصة بالإهانات الموجهة للدين. ولم تؤثر هذه النزاعات على قوام المجتمع وانتهى العداء الناتج عن هذه النزاعات بسهولة. وكان المغول يعرفون كيف يحلّون الأمن والسلام[1]".

ويضيف اندريوز:

"أدى تعايش المسلمين والهندوس إلى اختلاط العادات والأعراف بشكل ملحوظ بين عامة الناس. وخلافاً للمناطق الشمالية وبنجاب الوسطى والمناطق الحدودية ما كان تعداد الهندوس في دلهي قط غير متساوٍ مع المسلمين. وقد لوحظ التأثير الهندوسي خاصة في التجارة. وتولى المسلمون المناصب الإدارية. وعُيِّنوا بشكل رئيسي في المناصب الرسمية باستثناء إدارة الضرائب. ولديّ كثير من الأدلة المقنعة والموثوق بها عن هذه العلاقات الودية الخاصة بين الهندوس والمسلمين في دلهي القديمة، ولا أحتاج إلى أن أبالي بأي عامل آخر بهذا الصدد. فقد حصلت على

---

(1) سي. إيف. إندريوز، Zakaullah of Delhi، مع تقديم لمشير الحسن ومارغريت بيرناو (نيودلهي، 2003)، ص 27.

المعلومات من الطرفين وكانت متماثلة عملياً. ومن الواضح أن تلك الميزة للمدينة هي التي يفتخر بها السكان بأنفسهم. وقد تحدّث المسنون من الهندوس والمسلمين الذين قابلنهم بهذا الشأن، تحدثوا عن طبيعة دلهي هذه بعواطف جياشة، وقارنوا سعادة تلك الأيام بمرارة العصر الحديث. وكان من الأمور الشائعة جداً مشاركة الطائفتين في الأعياد الدينية المختلفة. فينضم الهندوس إلى عيد إسلامي والمسلمون إلى عيد هندوسي، وقد أصبح ذلك تقليداً طبيعياً محلياً، ولم يثر أحد أي اعتراض على مثل هذه الإجراءات الودية باستثناء المتعصبين والمتزمتين في كلا الطرفين"[1].

حتى ثورة عام 1857م، ظلت كلية دلهي رمزاً لنهضة دلهي ومكاناً للبهجة الفكرية التي عانقها الأساتذة والإداريون من الهندوس والمسلمين والإنجليز، وكان هناك عضوية مشتركة لجمعية الآثار القديمة المخلصة في الحفاظ على التراث القديم العظيم لهذه المدينة[2]. يلقي كل ذلك ضوءاً على إعادة تقدير النظريات بخصوص تاريخ ما قبل الطائفية.

وقد أعرب آخر الإمبراطوريين المغول بهادور شاه ظفر (1775-1862) عن أسفه الشديد بهذا الخصوص:

كانت دلهي جنة في الماضي

مليئة بالبهجة والفرح

ولكنهم نهبوا عروس السلام

ولم يبق غير الخراب والحذر

---

(1) سي. إيف. إندريوز، Zakaullah of Delhi، مع تقديم لمشير الحسن ومارغريت بيرناو (نيودلهي، 2003)، ص 129.

(2) سي. إيف. إندريوز، Zakaullah of Delhi، مع تقديم لمشير الحسن ومارغريت بيرناو (نيودلهي، 2003)، ص 180؛ نرايني غوبتا، Delhi between Two Empires, 1803-1931: Society Government and urban Growth (نيودلهي، 1981)، ص 6 والمقالات في كتاب Delhi through the Ages: Essays in Urban History لـ أر. غيز فرايكين برغ (تحقيق).

والحق أنه لم تكن حال دلهي ما بعد عام 1857 سيئة مثلما وصفها بهادور شاه. فلدينا أدلة قدمها أحمد علي بأن المدينة ظلت تقف سليمة، وظل يتمثل شأنها في القلاع والمقابر والآثار التذكارية الباقية التي تذكرنا بدلهي القديمة وهي تحتفي بالحياة بفضل التضامن والغايات النبيلة التي هي فوق الإدراك واليقين[1].

وفي ما يتعلق بالأدباء والمؤرخين الذي عاشوا خلال ثورة دلهي في عام 1857، فنجد أنهم استجابوا مع الحياة الحديثة ذات الأفكار العالمية القوية. ووجدوا حكمة في التقاليد الدينية العديدة، ومن دون تأييد الاندماج الثقافي أو حل الحدود، وكانوا راضين بأن تتعايش طوائف متعددة في مكان واحد كما تتفتح مئات الأزهار في حديقة واحدة. ورغم أن الإسلام يُعتبر من المقومات الثقافية والروحية لشخصيتهم، إلا أنهم يرون في الدين مسألة اختيار أو رفض شخصيين. وبالتالي، ومن خلال تمسكهم بشخصية الرسول ﷺ، لفتوا أيضاً إلى الشخصيات المقدسة غير المسلمة من أجل تطوير تصور التعايش السلمي بين المؤسسات الدينية ورجال العقيدة في الديانات المختلفة.

ونتيجة لذلك، فأحد الموضوعات المهمة في أبحاثي التاريخية هو مواصلة علاقة الحضارة الهندية مع الأديان والثقافات والحضارات الأخرى، واتصال المسلمين بالأديان الأخرى بما فيها الزرادشتية والمانوية والهندوسية والبوذية والسيخية وبالطبع المسيحية واليهودية في غرب آسيا وخارجها. وبالتأكيد، اكتشف المسلمون تطابق المبادئ الأساسية في كافة الأديان. وأكد مجيب أنه إذا سار المسلم والسيخ على الصراط المستقيم الصحيح لكل منهما، فسيكتشفان أن طريقهما وغايتهما واحدة. وذلك الاكتشاف سيكون بنفسه تجربة روحية، و"إلهاماً قلبياً" لتحقيق ما قال الله لموسى المرسل إلى بني إسرائيل إنك بُعثت

(1) علي، Twilight in Delhi، ص 8.

لإقامة الوحدة وما بعثت للتفريق. والذي ذكره مولانا جلال الدين الرومي (1207-73) المولود في بلخ[1].

ورغم أن السياح الإنجليز قد نظروا إلى الإسلام نظرة ثنائية وباطنية، فكان وليم موير (1819-1905) وأمثاله غير مرتاحين إلى فكرة الإساءة إلى الإسلام وتشويه صورة النبي محمد (ﷺ)، وقد ألقى الشاعر مير تقي مير الضوء على هذه الفكرة في بيت له: إنما هي قوة جماله التي تنير العالم. ولأستنبط هنا من شعر غالب، الذي هو خليفة ميرتقي مير من ناحية المرتبة الشعرية الرفيعة، لتسليط الضوء على التسامح الديني. وفي الواقع، إن العنصر النظري في شعره ورسائله ليس اكتشافاً جديداً لكنه يمكن أن يساعد في بعض الأحيان على كشف العناصر الجديدة في الماضي.

وبحسب الشاعر ألطاف حسين حالي، فمن الواضح أن غالب ليس فقط في الشعر بل أيضاً في الأخلاق واللباس والكلام والمأكل والمشرب وأسلوب العيش في الضراء والسراء، لم يحب أن يتبع طرقاً تقليدية عامة. وكان يؤمن أنه لا يمكن الوصول إلى الدين الصحيح إلا بالارتقاء فوق الدين[2].

ويناشد غالب الله بأن يتقبّل منه نظرته هذه. وهو لم يصطبغ بأي صبغة طائفية. "أعتبر جميع الناس أهلي". وقد قال مرة لـ هرغوبال تفته محب الشعر الفارسي: "اعتبر جميع المسلمين والهندوس والمسيحيين إخوتي، ولا يهمني رأي الناس في هذا الصدد". ويكتب في رسالة: "كل واحد من أبناء آدم، سواء كان مسلما أم هندوسياً أم مسيحياً، أحبه وأكرمه وأحترمه كأخي. ولا أفكر هل يؤمن الآخرون بهذه الفكرة أو الأخرى". وذات مرة نظر إلى السماء، وانتبه إلى

---

(1) محمد مجيب، Guru Nanak through Muslim Eyes في مجلة Islam and the Modern Age (دلهي، أغسطس-أكتوبر 2003، ص 168.

(2) محمد مجيب، غالب (دلهي، 1969)، ص 6-7.

الفوضى في توزيع النجوم فقال "ليس هناك أي تناغم أو معقولية في أي شيء يحدث تحت الإرادة الذاتية. انظر إلى هذه النجوم المنتشرة في الفوضى الكاملة. ليس لها أي تناسب ولا نظام ولا شعور ولا منهج. لكن خالقها يمتلك عليها سلطة مطلقة ولا يستطيع أحد أن يتفوه بهذا الشأن ولو بكلمة".

وبالنسبة للنخبة المسلمة التي كان ينتمي إليها غالب فعلاً بحكم سلسلة أسرته الرفيعة ومكانته الاجتماعية الموروثة، لم يكن الإسلام لديها هوية بالغة الأهمية قط[1]. فذات يوم، في شهر رمضان، زاره صديقه الحميم المفتي صدر الدين آزرده في وسط النهار. وكان يلعب الشطرنج في حجرة مع صديق له، ودخل المفتي إلى الحجرة، ورأى أن غالب يلعب في شهر رمضان، فقال: قد قرأت في الحديث النبوي أن الشيطان يُقيد خلال رمضان لكنني أشك الآن في صحة هذا الحديث. فرد غالب قائلاً: لا يا صديقي الحبيب، أن الحديث صحيح بالطبع، ولكن يجب عليك أن تعرف أن هذه الحجرة هي المكان الذي قُيد فيه الشيطان[2].

أحب غالب طقوساً هندوسية وأمكنة هندوسية. فقرر في أكتوبر 1827، للذهاب إلى كلكوتا، وأكمل جزءاً من سفره عن طريق النهر، وسافر من بنارس إلى كلكوتا بالفرس، ووصل إليها في 20 فبراير 1828، أي بعد سنة كاملة تقريباً منذ أن غادر دلهي. وقد سحرته مدينة بنارس بجمالها، حتى قرض قصيدة طويلة باللغة الفارسية في مدحها. وسمى هذه القصيدة بـ تشراغ دير "سراج المعبد". ووفقا لأبياته فإن "جميلات بنارس لهن دلالهن الفاتن في حديقة الورد الثملة. كما يجذب أسلوب مشيهن قلوب الناظرين". وبالعكس، رأى مدينة الله آباد

---

(1) مارغريت بيرناو، Multiple Identities and Communities؛ مقالته Re-Contextualizing Religion في كتاب Religious Pluralism in South Asia and Europe لـ جمال ملك وهيلموت رييفيلد (تحقيق)، (نيودلهي، 2005)، ص 156.

(2) مجيب، غالب، ص 26-7.

(بـرياغ) روحـاً شـريرة خالية من الحيوية وغير ملهمة، وشعبها محروم من صفة المـودة والـصداقة، ولا يعرف الضيافة. وقرر أن يتجنب مدينة الله آباد في طريق عودته إلى دلهي.

وقـد تطـوّرت مدينة كاشي منذ تأسيسها المزعوم في القرن السادس ق.م، كإحـدى أكـبر المـدن في شمـال الهند في أوائل القرن التاسع عشر بفضل الزوار الـذين يطلـبون الـنجاة فـيها أو يـشاركون في المهـرجانات الموسمية والكسوف والخسـوف. تمـتع غالـب ببيـئة المديـنة المشابهة بالجنة بوفرة جمالها الطبيعي، حيـث تـرن أجـراس المعـبد ويهـرول العـشاق إلى نهـر الغـنج المفعـم بالمناخ الـصحي، وإلى الغابـات عـبر الأنهار والطرق المائية في كل أنحاء المدينة، وقد حذاه ذلك إلى أن يقوم بإعادة تقييم التراث الثقافي والديني المشترك.

تـشكّل العـادات والتقاليد موضوع غالـب في قصيدة سراج المعبد. فهو في هذه القصيدة يرفض عادات الكفر، ولكنه لا يرفض الفضل الرباني. وإن "الإنكار مـن دون الـتأكد لـيس إلا خطأ. وفي الواقع، لا يستطيع أحد أن يثبت وجود الله ويـرفض آياتـه. فمدينة كاشي ليست إلا آية من آيات الله. وهي، مع كونها مركزاً للزيارة والعبادة، تمثل صورة مصغرة للحياة والطقوس والعقيدة الهندية العامة.

وبعد أكثر من 30 عاماً، تذكر غالب مكوثه في بنارس بكل فرح: "كل الثناء لهـا، أي مديـنة أخرى تضاهيها؟ حينما زرت تلك المدينة كانت أيام شبابي على وشـك الأفـول تقـريباً. لو كنت شاباً في تلك الأيام لاستقررت هناك وما رجعت إلى هنا".

ومـن دون الإشـارة إلى أي علاقـة مؤقـتة بـين رغـبة غالـب في الأمكـنة والمظاهـر الهندوسـية واختـياراته نتطرق إلى ذكر شيء مهم، وهو أن رغبته فيها كانـت مـن أجـل الإشـارة إلى أهمـية التقاليد المشتركة، وتاريخها، وكذلك إلى أهمية القومية المشتركة. وليس صحيحاً أنه لم يهتم بالثقافات التي حددها الدين.

والحقيقة أنه حاول اكتشاف الطرق الملائمة التي يمكن من خلالها تجنّب النزاعات.

التعددية في الممارسة

إذا كانت دلهي في القرن التاسع عشر، في معظم أجزائها، مكاناً للتوليف الثقافي أكثر منها جملة ثقافية واحدة وبسيطة من هذا النوع أو ذاك، فإن المدن تحت الاستعمار كانت كذلك. يستطيع المرء هنا أن يربط الحكايات المحلية كما ذُكرت في تواريخ الأسر بالحكاية الفخمة للحركة الوطنية والتقسيم[1]. وحاولت في كتابي "من التعددية إلى الانفصالية" أن أكشف حكاية البلدة عن طريق تاريخ أسرة قدوائي من ماساولي، وأن أقوم بفحص ملكياتها الخاصة والعامة لتعميم ثقافة البلدات الكبيرة. وتدل حياة قدوائي دلالة واضحة على وجود ثقافة سياسية نشطة، وهي كانت تعددية في طبيعتها، ويحتل فيها الدين مكاناً مهماً لكنه لم يتنازع مع الاهتمام بالوطن أو العلاقات مع طوائف الديانات الأخرى. وفي الواقع، أنتجت ثقافة البلدة أساليب جديدة للمظهر والسلوك واللغة والتعبير والاتصالات التي كانت تعددية بعيدة عن السياسات الطائفية وحتى لم تكن معزولة عن الديانة.

جعلت البلدات الأشراف أو الأسر المشتملة على النبلاء تميل إلى الأبعاد المنطقية والأخلاقية للإسلام وإلى فضائل الإحسان[2] والتسامح والكرم وحسن معاملة الجار وعناصر التقوى التي تجعل الإنسان كاملاً. ومن دون رفض وجود

(1) استعراض مشير الحسن، From Pluralism to Separatism: Qasbas in Colonial Awadh (نيودلهي، 2004)، لـ سيما علوي في صحيفة The Indian Economic and Social History Review، المجلد44، العدد1، 2007، ص 105.

(2) مير حسن علي، امرأة بريطانية تزوجت من أحد الشيعة في لكناو أكدت على هذه النقطة أي على روح الإحسان. مير حسن علي، Observations on the Mussulmans of India في المجلدين (لندن 1832) المجلد 1، ص ص 4-6.

الانـتقادات السلبية أو الفجوة الواسعة بين المثل والحقيقة، فهذا جدير بالاهتمام بـوجهة النظـر العالمـية الـشاملة ذات الأهمـية الـبالغة، والبناء العقلي والمنطقي للإسـلام. وكانـت صـفة المتعلم في المنتصف الثاني للقرن التاسع عشر تعني أن يكون المتعلم متحلياً بهذه الأفكار المتقدمة حول الحياة. إذن قد يشير التعليق إلى مـثل هـذا الـشخص خاصـة مـن المفكـرين المـستلهمين: مـسلمو أوده كوحدة اجتماعـية لا يمكـن أن يُتهموا بالتعصب الأعمى وعدم التسامح[1]. وأثبتت ذلك تجـربة مـير حـسن علي في لكناو لكونها استقبلت من دون تعصب وسمحت أن يـراقب عاداتهـا الأوروبـية وعقـيدتها المـسيحية[2]. وكان بعض الرحالة – إن لم يكونـوا جمـيعاً- قـد صوروا في حكايتها – مثالية التقوى الأخلاقي والسلوك أو الأخوة في البلدات. إذن اعتز كُتّاب التراجم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بأنفسهم بوصفهم نخبة خاصة في مرآة التاريخ والخيال التاريخي.

عـززت رعايـة الطـبقة العلـيا وتكـريم الإنسان العادي لأضرحة المسلمين والـرجال المقدسـين طبـيعة التـضامن في الـبلدات كـوحدة فـريدة. وصحيح أن الانتـسابات الدينـية كانـت عامة ولكن في أكثر الأحيان كانت بمثابة رايات تنتظم تحـتها المجمـوعات الاقتصادية والاجتماعية المختلفة ذاتها. والنقطة المهمة هي أن عـواملها قلـيلاً مـا كانـت لهـا علاقـة بالـدين، ونـادراً ما شهد مجتمع البلدة اسـتقطاباً مـع الخطـوط الدينـية وكانت التعبيرات المتطرفة قليلة. وذلك لم يكن بـسبب أن العلمانـية الدينـية خففت شدتها الدينية بل حلت الروابط والاتصالات المحلية محل الهياكل الدينية الرسمية. وكانت نتيجة ذلك للجميع اختراقاً متبادلاً للطقوس الصوفية وأسلوب الحياة الهندوسي في القرية والزوايا الواقعة في البلدة مقابـل المراكـز الريفية التي قادت الهندوس والمسلمين إلى حياة مليئة بالأنانية –

---

(1) إيتش. سي. أروين، The Garden of India (لندن، 1980)، ص 38.

(2) علي، Observations on the Mussulmans of India، المجلد 2، ص 424.

إن لم تكن على وجه الحصر - وهكذا أصبح التعايش السلمي قانوناً في مجتمع البلدة.

وعزز الفلاحون والحرفيون الروابط عن طريق تنظيم المهرجانات والمعارض والتقاليد الدينية المشتركة مثل احتفالات محرم (عاشوراء) الذي تعاملت فيه أسر الطبقات العليا بعضها مع بعض ضمن التقليد السامي للثقافة الهندية الفارسية خاصة، رغم مقاومة بعض المتعصبين الطائفيين وسعيهم لخلق صدوع في الحياة الاجتماعية والثقافية. فقد بقيت روابط الصداقة والتبادل سليمة بين كافة الطبقات التي تشاركت لغة وأدباً وتراثاً ثقافياً. في الواقع، عندما كان السائد لدى سكان المدن التقسيمات الاجتماعية الصارمة والتفرقة الثقافية، توسل شعب البلدة وحدته القائمة على التجربة، فعندما ترن أجراس المعبد وينتشر صوت المؤذن في الهواء، تحتفل الأسر الخادمة بعيد باسانت (عيد الربيع) وديفالي (عيد الأنوار) بشوق وحنان. وكان هناك تقليد طويل من التبادل الثقافي بين تلك الأسر.

وشكلت الأضرحة الكائنة في مناطق روداولي وديوا وبانسا النوى لتقوى المتقشف. وكانت ملجأ وملاذاً للزوار، بمن فيهم الهندوس والمسلمون جميعاً. ومن المفيد الرجوع إلى حياة شاه عبد الرزاق من بانسا، أحد أماكن التقوى والعبادة في مديرية بارابنكي، وملاحظة الانتصار الذي أعاد به في المديريات المجاورة "التقاليد الصغيرة" الى نظريته العالمية. وهو زار مهرجان الله آباد الذي يُعقد في شهر ماغ الهندوسي، وتناقش مع النساك والكهان، وانضم إلى العروض المسرحية المتميزة في القصص الشهيرة عن إله كريشنا وصديقاته غوبييز، (راعيات البقر)، واستمع إلى أبيات الشاعر كبير داس. وبهذا المعنى، كان آلهة الهندوس أصدقاءه، ولذلك كانوا مرحبين بجميع التلامذة من المسلمين.

ونأمل أن تواريخ البلدات والعاصمة الإمبريالية السابقة ستثبت مصدراً

للمعـرفة ولتـراث ثقـافي وفكـري يتعلق بكامل جنوب آسيا. كما نأمل أنه عندما يكتـشف تـاريخ أفكـار الـبلاد الـواقعة على حدود الهند بطريقة أفضل، ويصبح الـتاريخ معـروفاً أكثر، سيلاحظ المؤرخ تيارات النفوذ التي تشكل، من باكستان إلى بنغلاديش، بناءً جديداً لتاريخ الإسلام في المنطقة.

ونقلت خالدة أديب قصة بسيطة رواها الحائز على جائزة نوبل جين أيدامز (1860–1935) ونقلـها أيـضاً غانـدي في مجلة هاريجان الصادرة في شهر مارس 1937:

"سـقطت امـرأة إلى أسـفل حفـرة، وشـعرت فـيها حراً شديداً وأصبحت غير مـرتاحة، لـذلك دعت دعاء بعد دعاء متوجهة إلى العرش راجية المولى جل وعلا أن يخـرجها مـن تلـك الحفـرة. حتى نزلت كلمة إليها نهائياً مؤكدة بإنها إذا أشارت إلى عمـل عملـته مـن دون غـرض ذاتي، فمـن الممكن أن يكفيها ذلك لإنقاذها. ففكرت لـوقت طويل. وبما أنها كانت امرأة أنانية جداً لم تستطع أن تتذكر أي عمل قائم على الإخـلاص. حـتى تذكـرت أخـيراً أنهـا كانـت جالسة ذات يوم في بيتها تجهز بعض الجـزر للعـشاء، فجاء متسول ضرير وطلب منها بعض الطعام، فمنحته جزرة فاسدة، وأدركـت أن ذلـك قـد لا يكـون عمـلاً صالحاً تستحق عليه الجزاء الحسن، لكنها لم تـستطع أن تتذكر سواه، فبعثته إلى السماء كعمل مخلص لها. ومباشرة، نزلت جزرة إلى الحفرة بحبل وقيل لها أن تقبضها. فارتفعت متشبثة بالجزرة، رويداً رويداً في جو أقـل رهبة وشعرت فيه بارتياح كامل، وفجأة نظرت إلى الأسفل، ورأت شخصاً معلقاً بـرجليها ثم نظـرت أكثـر إلى الأسـفل، ورأت شخـصاً آخـر معلقـاً بـرجليه وهكـذا دواليـك، وهكـذا كـان هناك سلسلة طويلة من الناس المعلقين تحت رجليها. وفجأة أدركـت أن الجـزرة فاسدة في الحقيقة، ولذلك توجست خيفة بأنها ستنكسر، فنادت "دعـوني أذهـب إلى الأعلى، إنها جزرتي، إنها فرصتي للصعود"، ومباشرة انكسرت الجزرة فسقطوا جميعاً".

اسـتنتج جـين أيدامـز "لا يـستطيع أحـد أن يرتقي وحده، فيجب علينا أن نرتقي جميعاً معاً إذا أردنا الارتقاء على الإطلاق"[1].

---

(1) خالده أديب، Inside India، مع تقديم وتعليقات مشير الحسن (نيودلهي، 2002)، ص 248.

6

التعليم والعقيدة وتمجيد الأرثوذكسية

رماك الله أيها المثقف بالطوفان

فإن بحرك هادئ لا اضطراب في موجه

ولا يمكن إبعادك عن الكتب

التي تقرأها بصوت عالٍ ولا تفهمها

- محمد إقبال [فيكتور كيرنان (تحقيق)، أشعار محمد إقبال (صفحة رقم 180)]

يعتقد كريستوفر هيل بأن اهتمام المؤرخين بالأفكار لا ينبع من مجرد أنها تؤثر في المجتمعات، بل لأنها تقدم البصائر والمعارف العميقة إلى المجتمعات فتسبب نموها. وسأتناول في هذا الفصل بعض الكتابات المهمة حول تاريخ الأفكار في الإسلام كما أعدتها وروجت لها المعاهد والمؤسسات التعليمية في الهند.

في أواخر السبعينات، تناول مؤتمران كبيران عقدا في الولايات المتحدة العلاقة بين مجموعة السلوكيات المنبثقة من الإسلام، ومجموعة السلوكيات المستمدة من المصادر الأخرى[1]. وناقش بعض المساهمين تواريخ بعض

---

(1) باربارا ديلي ميتكاف (تحقيق)، Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam (لندن، 1984)؛ كاثيريني بي إوينغ (تحقيق) Shariat and Ambiguity in South Asian Islam (نيودلهي 1988).

المراكز التعليمية في الهند. وهم قاموا بذلك لأن الهند لم تزل موطناً ومركزاً للدراسة الإسلامية التقليدية منذ قيام الحكم التركي فيها عام 1206م. وكانت العاصمة دلهي وحدها تحتضن ألف مدرسة خلال حكم محمد بن تغلق (1325-1351). وكان هناك ثلاثون مدرسة في مدينة جونبور. فقد وجد رحالة زار منطقة ثاتا بالقرب من مدينة كراتشي (باكستان اليوم) في القرن السادس عشر أربعمائة مدرسة بين كبيرة وصغيرة. وكانت تمارس المنهج الدراسي الموسع[1] وتكيفت مع الفكرة الدينية والمنظمة. ولم تكن تستهدف إفراز الكذب من الصدق فحسب، بل مساعدة الذهن المبدع والثاقب على نشر الصدق والحقيقة في العالم أيضاً. ولكن في الواقع لا يسع لأكثر المؤرخين اطلاعاً إلا الثناء على منهج الدرس النظامي الذي وضعه ملا نظام الدين (1679-1748).

ويختلف الأمر في "إحياء الإسلام في الهند البريطانية: دار العلوم ديوبند 1860-1900". ويتخذ هذا الكتاب لمؤلفته باربرا دالي ميتكاف من بلدة ديوبند شبه الريفية في مديرية سهارنفور بولاية أترابراديش خلفية له. والتطرق إلى ميزة مثل هذه المديريات من الأعمال التاريخية الخاصة بالكاتبة وتظهر حساسيتها في ميزتها المتغيرة في جميع أعمالها. وفي تسوية جميع القضايا يلاحظ القارئ حالات مختلفة ويسمع أصواتاً مختلفة. ولما أنها تكشف القصة من عام 1857م فصاعداً فيمكن مشاهدة النواحي المضيئة وكذلك المظلمة، و"إحياء الإسلام في الهند البريطانية" نتاج بحث دقيق وشاهد على المعرفة المكتسبة الواسعة الملموسة[2].

تمثل أطروحة ميتكاف حقيقة أن الإسلام في القرن التاسع عشر لم يطرأ

---

(1) إيتش. إيس. ريد Report on Indigeneous Education and Vernacular Schools (أغرا، 1852)؛ آر. ناثان، 2 Progress of Education in India 1896-97 to 1901 المجلد الأول (كالكوتا، 1904).

(2) استعراض باربارا ميتكاف، Islamic Revival in Francis Robinson, Islam and Muslim History in South Asia (نيودلهي 2000)، ص 254-64.

عليه الجمود والشلل، وأن التغييرات الثقافية الهامة وقعت من خلال التكيف والانضمام إلى القيم الغربية فقط. وإثباتاً لذلك تتوجه إلى علماء الدين الذين كانوا منشغلين في تقديم الفكرة الدينية التي تشمل التمحورات الجديدة والقلاقل الموجودة في إطار تقاليدهم المعقولة السائدة. وتشير بدايات "دار العلوم"- ديوبند إلى أن العلماء قد مهدوا الطريق لإنشاء مؤسسة دينية. وتعرض ميتكاف أمامنا ملامح العالم الذي كانوا يعيشون فيه والأساليب التي مارسوها تحت الحكم الاستعماري، وتلك التجربة تتمثل في حياة معلم وكذلك في حياة تلميذ ترعرع في بيئة اجتماعية خاصة، وهي تتقدم بشرح الفكرة الدينية والدراسية بدقة ومع أنها تناقش قليلاً أثرها ونفوذها على إنشاء مجتمع يقوم على مبادئ الشريعة الإسلامية.

ويكشف تاريخ "دار العلوم"- ديوبند حضور التقاليد الطويلة والعميقة للإسلام الزاهد بالسياسة وفي الواقع يتبنى تقاليد الديمقراطية والليبرالية. وتمت الأهداف والرضا العام الذي ينم عن المشاركة في الحركات الإسلامية بقليل صلة إلى الخلاف مع غير المسلمين أو الغربيين أو مقاومتهم. وما تقدمه مؤسسات مثل "دار العلوم"- ديوبند من مساهمات يمكن أن يحقق رغبات التمكين الفردي والمعنى السامي والخلق الاجتماعي الذي لا يشتغل بالسياسة الوطنية أو العالمية مباشرة.

مهما كان قائماً وقتذاك فقد كان جديراً بالثناء لجهة عملية التعلم والسلوك العام لعلمائها الذين كانوا يتصفون بحسّ التضحية وأثبت ذلك أن آراءهم وأفكارهم كانت تحمل أهمية بالغة. وكان يستخدم العلماء الدعاية والأبحاث الدينية والفتاوى للتأثير في الأوساط الواسعة[1]. فأصدر علماء ديوبند 147.851

(1) فرانسيس روبينسون Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print، مودرن أسين استديز، المجلد27، العدد 1، فبراير 1993، ص ص 229-31؛ ديفيد غيلمارتين=

فتوى من عام 1911م إلى عام 1951م، ومنهم رشيد أحمد الغنغوهي (1828-1905) الذي أصدر فتوى تجيز تعلم اللغة الإنجليزية إذا لم يكن الدين معرضاً للخطر، وعدم جواز أخذ الربا من المسيحيين واستخدام الحوالات البريدية والكمبيالات التي تتضمن الربا، وكذلك أصدر فتوى بأنه لا يجوز وضع صليب أو اعتمار قلنسوة تشبه ما يعتمره المسيحيون، وتناولت عشرة مجلدات من الفتاوى قضايا الزواج والطلاق والوراثة وطرق العبادة والصلاة.

بيد أن الروايات الراهنة لا تعرض بحماسة أي نشاط ملحوظ لهذه المؤسسة التعليمية. ويتناقض اتخاذ العلماء الديوبنديين مثالاً مع التيار الذي ينتقد سلوكياتهم وأدائهم. وقد وجه مولانا أبو الأعلى المودودي مؤسِّس الجماعة الإسلامية (1903-1979) هجوماً شديداً على العلماء الديوبنديين، واستهزأ بالعلمانية والقومية والديمقراطية، وعبر عن حلمه بالديمقراطية الدينية التي يستطيع جميع المسلمين فيها أن يديروا ملك الله- الذي هو المشرِّع الوحيد[1].

وقصة العداء بين العلماء الديوبنديين والبريلويين معروفة على نطاق واسع. وقد استمرّ هذا التراث المرير كما هو واضح من تقرير صدر أخيراً عن ضابط شرطة منع من الدخول إلى مسجد بغوندال التي تبعد ثلاثين كيلومتراً عن راجكوت، وكذلك منعوا القاضي من أداء الصلاة، وذلك لأن المساجد للبريلويين في منطقة سوراشترا حيث وضعت اللوحات التي تطالب غير البريلويين بعدم الدخول في المسجد[2].

= A Networked Civilization، تحقيق ميريام كوك وبروسي بي لاورينس، Muslim Networks: From Medieval Scholars to Modern Feminists (نيودلهي 2000)

(1) أنيماري شيميل، Islam in the Indian Subcontinent (ليدن، 1980)، ص 238.

(2) إنديان إيكسبريس، 7 أغسطس 2007، ص 1.

وأدركت جماعة من العلماء بعد مضى وقت قليل على إنشاء "دار العلوم" بديوبند أن المنهج النظامي للدراسة ليس بكاف، وكان شبلي النعماني واحداً منهم، فهو انتقد المنهج الدراسي التقليدي الذي يتمسك بالكتب الدراسية بصرف النظر عن العلوم التي اكتشفت بعد اليونانيين، ولذلك أسس ندوة العلماء في ما بعد عام 1894.

وقد وجه الشعراء والكتاب النقد اللاذع إلى بعض علماء ديوبند لأنهم كانوا يدعون إلى الدين بشدة ويعارضون الحداثة[1]. ولم يتكيف سيد أحمد خان الذي كان بمثابة سم قاتل بالنسبة للديوبنديين الأولين مع التقليد، وحيث كان كثير من الناس مستعدين لقبول وجهة نظره، فقد أيّده مولانا أبو الكلام آزاد بوضوح. وفي مطلع العشرينات، أسس دار الإرشاد والمدرسة الإسلامية في كلكتا. فتوحي هذه المبادرات بعدم الرضا عن الطريقة ومحتويات المنهج الدراسي في المدارس التقليدية، وفي غالب الأحيان كان خان متحمساً وراغباً في السؤال عن المعتقدات الإسلامية، وفي اقتباس بليغ من "غبار خاطر" يقول:

> "كقاعدة عامة يتلقى المرء معتقده من التقليد والعادة، لكنني لست مقتنعاً بالمعتقدات التقليدية ولذلك أنأى بنفسي عن الطريق القديم وأجد أنه يتحتّم عليّ اكتشاف طرق جديدة. . . وقبل أن أبلغ الخامسة عشرة من عمري تولدت لديّ الشكوك. أولاً وجدت النزعات المتنوعة في الإسلام والقناعات المضادة والعقائد المتضاربة التي نبهتني ودفعتني إلى الشك والريبة، فحينما خضت في هذا الأمر عميقاً لاحظت أن هناك نقاطاً متباينة في جوهر الدين وأصله، فقادني ذلك إلى الشك، وقادني الشك إلى غياب اليقين. والأسئلة الهامة التي كنت أعرضها على نفسي نشأت واحدة تلو أخرى والأسئلة كهذه: ما هي الحقيقة؟ وأين هي؟ وهل هي موجودة حقاً؟ وهل هي ثابتة؟ وإذا كان من الضروري أن تكون موجودة فلها أن تكون واحدة فقط، لأنه لا يمكن أن تكون الحقيقة أكثر من واحدة، فلماذا يبحث المرء عن طرق متعددة

---

(1) مثلاً، تي. إين. مادان، Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India (نيودلهي 1998)، ص 139.

للحصول عليها؟ فتقف العلوم حاملة نبراس الحقيقة ضد تلك الأساليب والطرق المتضاربة، وفي ذلك الضوء الضئيل تتضاءل جميع التعقيدات التقليدية التي اعتادت البشرية جمعاء النظر إليها بعين الإجلال. ويبدأ هذا الطريق بالشك وينتهي بالإلحاد، فإذا ما مضى المرء في هذا حتى النهاية لا يبقى له إلا اليأس والقنوط، وقد مررت بتلك المراحل ولكني لم أصل إلى النهاية، ورفض عطشي أن يروى باليأس، فاتضح لي أن وسط الطرق المتضاربة والظلام الكثيف من الآراء الخاطئة والمبهمة طريق آمن ومشرق وهو مفتوح حتى الآن ويؤدي إلى الأمن وأساس الاعتقاد القوي. وفقدت اليقين والاعتقاد في البحث عن الحقيقة واستمددت القوة من البحث هذا، وما تسبب في إصابتي بالمرض ثبت بالفعل وسيلة لاستعادة القوة"[1].

إن هذه القناعات التي يعبّر عنها أبو الكلام آزاد عن وحدة الاعتقاد والتعددية والتجربة العميقة، تخصه شخصياً وتخاطبه بقدر ما تخاطب القارئ.

ووجهة النظر هذه القائلة بأن التقليد منع تطور الفكرة الدينية، يعبر عنها عدد كبير من العلماء[2]، ولم يقرأ العلماء المتعلقون بنظرية ديوبند الوقائع والحوادث بل الكتب القديمة لاكتشاف مشيئة الله[3] فرفض رشيد أحمد غنغوهي الفلسفة لأنها تقود صاحب اليقين إلى الضلال والتسكع في غياهب الفلسفة[4] التي لا قرار لها. وبالتالي ألغى هؤلاء العلماء حق الفرد بأن يحمل فكرة حرة ومستقلة عن الخطأ والصواب، ونتيجة لذلك فقد التقليد حيويته في أواخر القرن التاسع عشر في حين تسربت القوة السياسية من نخبة المسلمين ومارس رجال الدين الفتاوى التي اهتز بها شاعر اللغة الأردية أكبر الإله آبادي:

تستطيع إذن أن تلبس هذه الجوارب والأحذية

وأن تنام مع الآنسة دي سوزي

---

(1) جيه. إيم. إيس. بالجون، Modern Muslim Interpretations 1880-1960 (بريل، 1968) ص 9.

(2) فضل الرحمن، Islam (لندن 1966) ص 201.

(3) محمــــد مجيب، Islam Influence on Indian Society (ميرث، 1972)، ص 56.

(4) شيميل، Islam in the Indian Subcontinent، ص 210

إذا كنت تصوم وتصلي

فتستطيع أن تعيش وتحب كما تشاء[1]

لا ينبغي لأحد أن يعتقد أن العلماء وحدهم يقضون حياة متسمة بالزهد والتقوى والمعرفة وأنهم وحدهم يمثلون الإسلام الصادق ويفسرون تعاليمه بشكل حازم في عالم مزقته المادية كما فعلت ميتكاف وروبنسن. وبكلمة أخرى، يمكن أن تؤدي الشدة في الاعتقاد والممارسة والمؤسسات الدينية على حساب العوامل الاجتماعية الأخرى إلى نتائج خاطئة حول دور المذاهب بين المسلمين[2].

إلى أي مدى يشكل منهج الدراسة المدرسية بشكل عام ومنهج الدرس النظامي بشكل خاص الفكر؟ وما هو أثره في طريقة التفكير؟ وفي الأمور المتعلقة بالتعليم والجنس والعدل والجوانب الأخرى من الحياة العائلية؟ ومن دون رفض حضور علماء الدين ونفوذهم، يميل المرء إلى التفكير ما إذا كان يمكن تقليل حضورهم الزائد. وكذلك يميل إلى الفكرة القائلة بأن المؤسسة الدينية بديوبند وبالرغم من أنها أعدت طلبتها لاتباع الحياة الدينية، إلا أنها لم تفعل الكثير لتزويدهم بما يشجعهم على التعامل مع العالم الحديث. وقدم عديد من العلماء الدلائل بأن "دار العلوم" بديوبند قد عملت على تجميد الروح عن طريق التأكيد على الاعتقادات التقليدية، حتى أنها رفضت الحقائق العلمية من أمثال دوران الكواكب حول الشمس، ووصف الناس ذلك كقبضة قوية للمحافظة التي دفعت المسلمين الذين كانوا يميلون إلى قبول الظروف الراهنة أو لم يجدوا أي خيار آخر إلى نزاع مفتوح مع بقية المجتمع[3].

---

(1) المرجع السابق، ص 39

(2) بيتير غوتستشالك، Beyond Hindu and Muslim: Multiple Identity in Narratives from Village India (نيودلهي 2000).

(3) مجيب، Islam Influence on Indian Society، ص 85.

وقد كتبت باربرا ميتكاف بصورة إيجابية في بعض مقالاتها عن جماعة التبليغ، وهي منظمة تحظى باهتمام كبير بسبب انعدام صلاتها بالجماعات الإرهابية في إيران وباكستان وأفغانستان، وهي ميالة إلى مدح قضيتها ولكنني لست كذلك. ذلك أن جماعة التبليغ محافظة مثل خصومها. الأفكار الغامضة بالحماس التبشيري واضحة حتى الآن، ولكنها استقرت ضمن قنوات دوغماتية محكمة. وطهرت نفسها من البدعات والخرافات والحماسة المفرطة لاستقامة الرأي، ولكنها تصر على استخدام الحجاب للنساء، وتقاوم الإصلاحات الاجتماعية، وتعزل أتباعها عن العالم الذي يعيشون فيه، وتبدى نفس الموقف من السياسة أيضاً. وما من شك أن هناك الكثير من الأمور في السياسة ليست بصحيحة، ويمكن أن يكون السياسيون قصيري النظر وطامعين، ولكن هذا لا يعني أنه بإمكان الأشخاص والجماعات التي هي جزء لا يتجزأ من النظام الراهن، بناء نظام دولي خاص بها. ولعل جماعة التبليغ قد استسلمت إلزامياً لدعواها بالوطنية، وبدلاً من مواجهة التحديات المتنوعة بحزم، جعلت المسلمين ينشغلون بعالم ثقافتهم وأبعدتهم من التقدم السريع الذي يحدث في العالم الذي حولهم[1].

لا يعترض أحد على أعمال التقوى والواجبات الدينية التي يتم أداؤها علناً أو في أماكن خاصة، ولكن ما يثير الارتباك يتمثل في مشاهدة عشرات من المسلمين الفقراء يسارعون إلى التبليغ في وقت يحتاجون فيه إلى كسب أسباب عيش كريم، ومن الأفضل أن يُسمح للمؤمن أن يسعى إلى طلب مغفرته ونجاته بنفسه من دون أيّ وسيط.

---

(1) يوغندر سيكاند، The Reformist Sufism of the Tablighi Jamaat: The Case of the Meos of Mewat، مشير الحسن (تحقيق) Living with Secularism: The Destiny of India's Muslims (نيودلهي، 2007)، راجع أيضاً كتابه The Origins and Development of the Tablighi Jamaat 1920s-1990: A Cross-Country Comparative Study (نيودلهي، 2002) و Reflections of the Believers: Madrasas and Islamic Education in India (نيودلهي 2001).

منح الإمبراطور المغولي أورنغ زيب عقارات تاجر أوروبي إلى أسرة متعلمة في مدينة لكناو، وعُرفت هذه العقارات باسم فرنغي محل وقد اشتهرت تلك الأسرة بهذا الاسم، ويعرف جميع طلبة علم التاريخ الهندي الحديث كيف جعل بعض المثقفين من أسرة فرنغي منها مركزاً لدراسة المواضيع مثل الطب والفقه الإسلامي والفلسفة الإسلامية والمنطق والعلوم الاجتماعية والدراسة الإسلامية، وبنفس القدر يعرف الطلبة دورها في حركة الخلافة، وزيارة المهاتما غاندي ومناقشاته مع القائد الروحي مولانا عبد الباري (1876-1926) "والذين يرجع إليهم الفضل في نشر هذا التعليم والمعرفة الواسعة هم علماء فرنغي محل". كما كتب عبد الحليم شرر (1860-1926) الكاتب والروائي وتلميذ مولوي عبد الحي (توفي 1886)[1].

واليوم لم يبق أثر لهذه الأسرة المؤسسة التي كانت ملجأ منعزلاً للعديدين في وقت ما في زقاق مظلم في منطقة "تشوك" المزدحمة. ولكن بفضل فرانسيس روبنسن وجدت حياة جديدة في صفحات التاريخ[2]. فإنه عرّف علماءها وأساتذتها الذين جذبوا الطلاب والتلاميذ ليس من كافة أنحاء الهند فحسب، وإنما من البلاد العربية والصين أيضاً. وكتب عن أعضاء الأسرة الذين توجهوا إلى مجالات أخرى من أمثال الوظائف الرسمية والصحافة ومهنة الطب اليوناني ولكنه ألقى الضوء على الأساتذة الذين نقلوا كلمة الله والبراعة المطلوبة لفهمها. وكان هؤلاء الأساتذة هم الذين مثلوا الأعمال الصالحة. وقال مولانا عبد الرازق (المتوفى 1889-90؟): "انظروا إليّ، طالما أتبع أسلافنا الزهاد عليكم باتباعي،

---

(1) عبد الحليم شرر، Lucknow: The Last Phase of an Oriental Culture، ترجمة وتحقيق إي. إيس. هاركورت وفاخر حسين (لندن 1975) ص 94.

(2) فرانسيس روبنسون، The Ulama of Farangi Mahall and Islamic Culture in South Asia (نيودلهي 2001).

وإذا لم أتبع أسلافنا فلا تتبعوني، كان أسلافنا أفضل مني لأنهم كانوا أقرب من زمن رسول الله ﷺ[1].

ترشد كتابات روبنسن القارئ إلى المعلومات الحقيقية والمثبتة بوضوح والمزودة بالحواشي القيمة إلى المصادر وثيقة الصلة بالموضوع. وما يزيدها أهمية أن روبنسن يكمل التوجيهات العادية لمؤرخي الإسلام في جنوب آسيا. ويعتبر الفصل حول العلم والتصوف مفيداً علمياً، ويضع «فرنغي محل» في سياق نظام العالم الإسلامي الذي يقوم على النظم المشتركة للمعرفة العادية والروحية، ويلخص في الفصلين الأخيرين أعمال جيل بأكمله، مناقشاً آثار الاستعمار على المجتمعات التقليدية، وهذا هو الموضوع المركزي بشأن الإسلام في القرن التاسع عشر بجنوب آسيا ويوفر روبنسن نقطة انطلاق مفيدة لمزيد من القراءة.

يوافق روبنسن على تعريف الثقافة كشيء تمارسه النخبة، ولذلك فإنها تتسم بالمجد والشرف والجمال. وفي هذا السياق، مثل معظم الكتّاب، يرى تأثير «فرنغي محل» في جميع الأرجاء وهو ينحو إلى المبالغة في تقديم رأيه بهذا الخصوص، ويكتب بشعور المسؤولية وفي بعض الأحيان بإطناب حول عظمة ومجد العلماء الفرنغي محليين. وإن كانوا يتميزون بانتمائهم إلى أسرة معروفة بجهودها الدؤوبة وعكوفها على الصلاح والزهد والتقوى، إلا أن المرء يميل إلى التساؤل ما إذا لم تكن هناك فضائح ذاتية ولم يكن شجار فيما يتعلق بالممتلكات والزيجات والطلاق والوراثة ولم تكن خصومة وصراعات، وما إذا لم يتشاجروا في ما بينهم ومع الآخرين على الشؤون الدنيوية، وبعبارة أخرى هل كان الفرنغي محلي من البشر أم من الملائكة؟ أيّ نزاعات أيديولوجية طفت على السطح في

---

(1) نقلاً عن فرانسيس روبنسون، The Ulama of Farangi Mahall and Their Adab في كتاب ميتكاف Moral Conduct and Authority، ص 152.

ثلاثينات القرن العشرين مع بعض أفراد العائلة البارزين بسبب انضمامهم إلى حزب المؤتمر والحركات الاشتراكية؟ وهل صحيح أن فرنغي محل قد فقدت نفوذها مع وفاة عبد الباري وأن سمعته ليست رهن معرفته وثقافته أكثر مما تعود إلى قدرته على جذب اهتمام المروجين لَهُ مثل الأخوين علي؟

يشتكي بعض أعضاء الأسرة أن وصف روبنسن يمثل فقط فرعاً من الأسرة بقيادة عبد الباري، وهو الفرع الذي ألهمته الوحدة الإسلامية، وبسبب الصداقة الذاتية معها يرفض إعطاء الفضل أو الاستماع إلى الآخرين الذين طوروا قطاع التعليم وقدموا الخدمات، ليس إلى مسلمي شمال الهند فحسب، بل إلى مسلمي شبه القارة الهندية بأسرها أيضاً.

هناك دراسات موسعة أُجريت حول بعض المصادر الأخرى من الفكر الإسلامي الحديث في شبه القارة الهندية ما عدا الديوبنديين والفرنغي محليين. فوصفت أوشاسنيال أحمد رضا خان البريلوي (1855-1919) وآراءه بإيجاز[1]. وقبلها، تناول سي. دبليو. ترول الشيوعي الألماني والمقيم في ويدهيا جيوتي بدلهي القديمة، التيارات الإسلامية في جنوب آسيا، وتعتبر مقالاته حول الأضرحة من الأعمال الأولية في هذا الموضوع. وأما في ما يتعلق بالباحث لويس ماسينيون، فقد بيَّن مع زملائه كيف نشأت الأفكار الصوفية التي لم تستنبط من الهندوسية أو المسيحية الشرقية فحسب بل من داخل الإسلام أيضاً، حيث تناول المسلمون تعاليم القرآن بجدية وتفكروا فيها وحاولوا تنفيذها في الحياة الروحانية[2].

ومن الجدير بالذكر هنا ثلاثة أعمال موسّعة وعميقة حول الفكر الإسلامي،

---

(1) أوشا سانيلا، Devotional Islam and Politics in British India: On Ahmad Riza Khan Barelwi and His Movement 1870-1920 (نيودلهي 1996)

(2) كريتشان دبليو ترول (تحقيق) Muslim Shrines in India (نيودلهي 1992)، راجع أيضاً البرت حوراني Islam in European Thought (كامبريدج، 1991)، ص ص 43-44

الأول وضعته باربرا ميتكاف والآخران وضعهما فرانسيس روبنسن[1]. وبالرغم من اختلاف تلك الأعمال الثلاثة اختلافاً عميقاً في تفسيراتها، إلا أنها تشارك اتجاهاً واحداً في أنها تُقصي عن المناقشة جميع أولئك الذين عارضوا مناهج التفكير التقليدية. ولذلك فإن تمجيد المؤسسات الدينية يأتي بحماسة حارة. وفي كل ذلك رغبة ضمنية لبعث القديم والاستخفاف بالاتجاهات العلمانية والليبرالية بين المسلمين وإيلاء أهمية غير ضرورية لعلماء الدين.

وكما يؤكد ديت ريتش ريتز لم تكتشف الأبعاد الاجتماعية للجانب الإسلامي كثيراً في جنوب آسيا حتى الآن[2]. وفي الحقيقة يبدو أن المشروع الإسلامي وحده مشروعاً مفضلاً في الغرب. وحتى في مناقشة المسائل التعليمية والقانونية والمتعلقة بالرفاهية الاجتماعية يتوجه ريتز إلى الجماعات الدينية الإسلامية[3]. ويضع مارك جورغينسمير وصفاً مثالياً لهذه الرؤية المحدودة بالأحرى بتخيل "خسارة الإيمان في القومية العلمانية" والشرعية المترتبة نتيجة رؤية القوميين الدينيين[4].

وفي مقالة نشرت في مجلد "فيستسكريفت" لعزيز أحمد، جمع رالف روسيل الباحثين والمثقفين من التقليد الغربي الحديث، وفي مقدمتهم باربرا ميتكاف وغيل ميناولت وفرانسيس روبنسن الذين كانوا خجولين جداً في ذكر الحقائق، المهمة جداً في بعض الأحيان، التي تعلموها من إلمامهم باللغة الأردية، "ففي بعض الأحيان استحوذ علي شعور أن في مجال الدراسات

---

(1) باربارا ديلي ميتكاف، Islamic Contestations: Essays on Muslims in India and Pakistan (نيودلهي 2004)، راجع أيضاً روبنسون Islam and Muslim History in South Asia، أيضاً Islam, South Asia and the West (نيودلهي 2007).

(2) ديت ريتش ريتز، Islam in the Public Sphere: Religious Groups in India 1900-1947 (نيودلهي 2006) ص 298.

(3) المصدر نفسه، الباب 6

(4) مارك جويرجينمير، Religious Nationalism Confronts the Secular State (كاليفورنيا، 1993) ص ص 23، 24.

الإسلامية يحتاج كثير من الباحثين إلى الدبلوماسية لكي لا يضايقوا الناس المؤثرين"[1]. وأعتقد أن الحقيقة تكمن في دراسة وتحليل، جنباً إلى جنب ما يطلق عليه روسيل "الشوفينية الإسلامية"، التيارات العلمانية والليبرالية في الإسلام الهندي.

يُعدُّ كلّ من سارة الأنصاري وكلوديا ليبيسكند وممتاز كرم وجورج ميشيل من العلماء الذين يجدون آثار الفكر الانتقائي والتسامح الديني في الإسلام الهندي[2]. ويصور كتاب ليبيسكند المجتمع شبه الحضري في أوده مع النسيج الصوفي القوي، فيضطر القارئ إلى زيارة الأضرحة والعتبات في "ديوا شريف" و"بنسا شريف" ويمكن له أن يسمع صوت الآذان يؤذن لأداء الصلاة أو "القوال" بصوته العالي و"من كنت مولى" لأمير خسرو. وعندما يُقبلُ الليل عند الضريح تُسمع أصوات المؤمنين الشنجية وهم لا يتمالكون أنفسهم من التقرب إلى الله. وفي قصيدة "نمي دانم جه منزل بود شبكاهي كه من بودم" يصف أمير خسرو مهرجاناً مسائياً غامضاً يتضمن الخمر والشموع والذي يتوجه فجأة إلى الثناء على النبي ﷺ[3]. وهكذا يجعلنا ليبيسكند نتنفس بيئة تلك الفترة.

وهناك مجلد كبير "لجمال ملك" حول "ندوة العلماء"، المؤسسة التي تبدو مجمدة بمرور الوقت، وهذا المجلد باللغة الألمانية ولذلك يصعب على بعضنا الوصول إليه، ولكن مقالاته العلمية تعطينا قدراً لا بأس به من التفاصيل

---

(1) رالف روسيل، Aziz Ahmad, South Asia, Islam and Urdu في كتاب ميلتون إسرائيل و إن. كيه. واغلي (تحقيق) Islamic Society: Essays in Honour of Professor Aziz Ahmad (نيودلهي 1983)، ص 67.

(2) ساره إف. دي. انصاري، Sufi Saints and State Power: The Pirs of Sind, 1843-1947 (كامبريدج 1992)، كلاوديا ليبيسكيند، Piety on Its Knees, Three Sufi Traditions in South Asia in Modern Times (نيودلهي 1998)، محمد اسحاق خان، Kashmir's Transition to Islam: The Role of Muslim Rishis (نيودلهي، 1994)، ممتاز كريم وجورج مايكل Dargahs: Abodes of the Saints (نيودلهي2004)

(3) إنيماري شيمل، As through a Veil: Mystical Poetry in Islam (نيويورك، 1982)، ص 171.

التاريخية مثل "استعمار الإسلام"، و"تدمير المؤسسات التقليدية في باكستان" (1996) والمجلد المحقق "منظورات المواجهات المتبادلة في تاريخ جنوب آسيا 1760-1860" (2000)، تثبت جدارتها العلمية.

يعتبر موضوع مواجهة الهند مع الغرب موضوعاً مفضلاً لدى آفرل باويل[1]، التي تبرز الخلافات التي خلفتها ثورة عام 1857 بالنسبة لموقف البعثات التبشيرية، ومدركة التهمة الموجهة إلى نشاطات تلك البعثات بأنها لعبت دوراً كبيراً في التحريض على الثورة، تشير باويل إلى اتخاذ البعثات موقفاً حذراً إثر اندلاع تلك الانتفاضة.

وأبرز سي. في. ترول الخطوط العريضة للفكر الديني لسيد أحمد خان. فقد كان يدرك أهمية القرآن البالغة في الحياة الداخلية للمسلمين، وكان يتقن اللغة العربية والأردية وأنشأ بيئة علمية في جامعة "علي غر" وربطها ببيئة المؤسسة الثقافية.

طوال القرنين التاسع عشر والعشرين واصل المسلمون الهنود اهتمامهم الشديد بالأوضاع في تركيا، وأسسوا بعد الحرب بين تركيا وإيطاليا جمعية "خدام الكعبة" في شهر مايو عام 1913. اتخذت الجمعية أولاً من دلهي مقراً لها ثم من "فرنغي محل" وكان منظموها الأساسيون مولانا عبد الباري ومشير حسين القدوائي(1878–1937) وشوكت علي. وقد وضعت غيلميناولت أفضل دراسة لها عن التيارات الإسلامية العامة منذ بدايتها إلى سقوطها عام 1924. وفحصت الأبعاد المتنوعة وعرضت فكرة أن الوحدة الإسلامية جعلت الحركات

---

(1) مجيب أشرف، Muslim Attitudes towards British Rule and Western Culture in India (نيودلهي، 1982)، افريل إيه. بوويل، Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India (لندن، 2003)، غولفشان خان، Indian Muslim Perceptions of the West during the Eighteenth Century (كراتشي 1998)، مشير الحسن ونارايني غوبتا (تحقيق) India's Colonial Encounter: Essays in Memory of Eric Stokes (نيودلهي، 2004).

الممزقة محلياً متماسكة[1]. وتستحق الدراسة الموسعة لنعيم قريشي عناية خاصة، وكذلك تشير مجموعة المقالات التي نشرت قبل وقت قليل والتقارير التي نشرت أخيراً من قبل لجنة الخلافة الإقليمية إلى الدور الذي لعبته الصوفية في ولاية السند وبنجاب في انتفاضة حركة الخلافة.

وقد ازداد الاهتمام العلمي بالأفكار الصوفية على الرغم من رفضها من قبل السلفية، لأنها ما زالت في صميمها تقليداً إسلامياً، وهي حقيقة تشهدها مناظر الأضرحة المنتشرة في جنوب آسيا. وألفاظ الصوفية مألوفة لكل من يعيش في الهند فيمكن له الاستمتاع بالشعر والنثر الصوفيين مع المعرفة عن خلفية التصوف[2]. وفي دلهي كان كل شاعر وكاتب في القرن التاسع عشر مربوطاً بشكل ما بالصوفية الجشتية أو النقشبندية. يذكر كتاب "سير المنازل" (1811) لمرزا سانغين بيغ مراكز الصلاح والورع والتقوى. وجمع سيد أحمد خان ثمانية عشر صوفياً في كتابه "آثار الصناديد" ويمثل دراسة عن بقايا العمارات العتيقة والآثار في دلهي. وكانت علاقة الشاعر الأردي غالب مع السلسلة الجشتية وطيدة حتى أنه دفن بعد وفاته بالقرب من أشهر الزهاد من السلسلة الجشتية في دلهي داخل مقبرة نظام الدين أولياء[3].

---

(1) غايل ميناولت، The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Mobilization in India (نيودلهي 1982)، مشير الحسن (تحقيق) Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India (نيودلهي 1985)، مشير الحسن ومارغريت بيرناو (تحقيق) Regionalizing Pan-Islamism: Documents on the Khilafat Movement (نيودلهي 2005)، عائشة جلال، Self and Sovereignty: Individual and Community in South Asian Islam Since 1850 (نيودلهي 2001)، ص 197 و15، أنصاري، Sufi Saints and State Power، ص 197.

(2) شيميل، As Through a Veil.

(3) نيل غرين، Indian Sufism since the Seventeenth Century: Saints, Books and Empires in the Muslim Deccan (لندن، 2006) ص 110، راجع أيضاً إلى بي. إيم. كوري، The Shrine and Cult of Muin-al-din Chishti of Ajmer (نيودلهي، 1989).

وقفة أمام سيد أحمد خان

نحن نتحدث فقط، في حين كان سيد أحمد خان يشغله العمل

وأعلم أن الكلام لن يفيد شيئاً كمثل العمل.

ويمكن للناس أن يقولوا ما يشاءون عنه، ولكن "أكبر" يقول عنه:

أسكنه الله فسيح جناته، لأن فضائله ليست بقليلة.

انضم "دافيد ليليفيلد" إلى عدد متزايد من الباحثين المهتمين باكتشاف معنى أن يكون المرء مسلماً هندياً في النظام الاستعماري، وكيف غيرت هذه الهوية الاقتصادية والاجتماعية معنى الهند البريطانية[1]. وركز على النظام الاجتماعي الذي تم تنظيمه منهجياً بوعي ذاتي في الكلية المحمدية الإنجليزية الشرقية ألتي تأسست على أساس هدف مركزي هو نقل الهوية والموالاة الملائمة للأوضاع الخاصة في الهند البريطانية.

لا يمكن قبول جميع تحاليل وخلاصات دافيد ليليفيلد بشكل مطلق، ولا يخلو تصويره للأوضاع والأزمات من غموض لغة عالم الاجتماع، رغم ذلك يوضح ليليفيلد الجوانب المهمة أفضل من أي شخص سبقه، وبالتالي حذا حذوه كثير من الكتّاب في نهج البحث وإطار التحليل والنقد. ودرس العديدون نفس المواضيع بسياقات أخرى واعترف بعضهم بفضله، والآخرون لم يعربوا عن امتنانهم له، ولكن مساهماته، على أي حال، معترف بها على نطاق واسع.

ويجب أن نذكر هنا بأن ليليفيلد يقول لنا قليلاً جداً عن أخلاقيات جامعة "علي غر" التي كانت تتنافس بشدة داخلياً وعن حقيقة أفكار شخصيتها الفذة

---

(1) ديفيد ليليفيلد، Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India (برينستون، 1978).

التعددية التي تتعرض للنزاع[1]. فنحن لسنا مطلعين على جماعات أخرى، والجيل الثاني على سبيل المثال، والطرق التي سلكوها في فترة التقلب. ويجب على المرء أن يقوم بدراسة الحياة والمستوى الذهني والنشاطات التي مارسها كبار الرجال من أمثال محمد حبيب، الذي تحمل كتبه تجربة وخبرة طويلة في التدريس والبحث، وكيه. إم. أشرف (1903 – 1962) المؤرخ الموهوب، وذاكر حسين الراسخ في الشريعة والثقافة. لقد نظر هؤلاء إلى العالم بثقة عالية وحافظوا على التقاليد الثقافية التي تلقوها من أساتذتهم وأسلافهم. وما كتبه عدد كبير من الشعراء والكتاب يمثل الثقة المتأصلة التي كانت وما زالت قائمة بين ثقافات الهندوس والمسلمين. لم تكن مهمتهم ببساطة رفض التغيرات الاستعمارية ونبذها فحسب، بل الدفاع عن السياسة العلمانية والمجتمع العلماني، ومن أجل ذلك دافعوا عن التقليد الشامل لإثبات عقم نظرية "دولتين لأمتين" معارضين فكرة الدولة الهندوسية.

لا يخبرنا ليليفيلد عن مهمة جامعة "علي غر" الأخرى في تعزيز المعرفة والاحترام المتبادلين بين المسلمين والمسيحيين، ففي الواقع قرأ سيد أحمد خان كتباً حول المعتقدات المسيحية وقارن بين هذه المعتقدات ومعتقدات القرآن، ثم كتب تعليقاً على الإنجيل لإيصاله إلى عامة المسلمين، وأكمل شرحاً على "التكوين" من الجزء الأول إلى الجزء الثاني، وعلى إنجيل "متى" من الجزء الأول إلى الجزء الخامس، وبعد اكتشافه العناصر المشتركة بين الديانتين دعا بقوة إلى التفاهم بين المسلمين والمسيحيين. وأشار إلى أن التسامح والمودة بمثابة دواء شاف لنمط التفكير الذي يشدد الخلافات حول القضايا الدينية. وقد تجاوب محمد علي، الطالب، بحرارة مع هذا الطرح حيث أدرك ضرورة أن يقوم العلماء المسلمون بمحاورة نظرائهم المسيحيين لتفهم تاريخهم المشترك. ويفيدنا التاريخ

---

(1) مشير الحسن (تحقيق) Knowledge, Power and Politics: Educational Institutions in India (نيودلهي 1998).

الإسلامي الموجز الذي لخصه في كتابه حول ما يجب أن يكون من سلوكيات المسلمين الهنود تجاه علاقاتهم التاريخية مع المسيحية[1].

يجري الكلام اليوم على تقليد إسلامي حديث يناسب عصر ما بعد الحداثة، أي الفقه الإسلامي المعاصر الذي يعالج مصادر الإسلام الأساسية ككل[2]، ويجب أن يمهد الطريق للمناقشة ما بين الأديان على مستويات متعددة وعبر خلافات مختلفة، ولكن لإنجاح هذه المناقشة نحتاج إلى توسيع نطاق التسامح في أفكارنا تجاه الأديان المختلفة، ونحظى بتضارب الانطباعات الدينية، ونشجع الاستعداد لدى أتباع الأديان على اختلافها لكي يستطيعوا معارضة الإمبريالية في تقاليدهم الخاصة، وأن يتجاوزوا الامتثال الذليل إلى مكان يتم فيه تبني نظرتهم عالمياً بدلاً من أن ينحصروا بمكان تاريخي معين[3] كما يقول الشاعر أكبر الله آبادي:

أقول للمسلمين والهندوس

كونوا أفضل الناس كما يريد منكم دينكم أن تكونوا

إن تكن الدنيا قضيب حديد، فكونوا ماءً

وتلاطموا مثل أمواج البحر، ولكن ابقوا بحراً واحداً

وأثناء حركة عدم التعاون مع الإنكليز، تمسكت الجامعة الملية الإسلامية، المؤسسة الضخمة، بنظام التعليم الجديد، وأعلنت بوضوح بأنها ستصبح أرضاً خصبة لتربية القادة السياسيين والمربين، مفرزة الطلبة المناسبين لهذه المسؤولية الجسيمة من أولئك الراغبين بالالتحاق بمهنة التدريس والبحوث. وفي المدرسة

---

(1) محمد علي، My Life A Fragment: An Autobiographical Sketch of Maulana Mohamed Ali (نيودلهي، 1999)، سيد أحمد، The Mohamedan Commentary on the Holy Bible (غازي بور، 1862).

(2) سهيل عنايت الله وغيل بوكسويل (تحقيق) Islam, Postmodernism and Other Futures (لندن، 1985)، ص 175.

(3) المصدر نفسه.

بدأ التعليم المختلط ولم تمارس السلطات أي تمييز بين البنين والبنات. وكانت الفكرة أن تدرب عقولهم وأجسامهم على حد سواء للدقة والكفاءة ولتقدير أسلوب الحياة الصارم والبسيط. وقد تم دمج مواد العلوم والرياضيات ودراسة اللغات مع تعليم الأدب والمسرح والموسيقى.

وقد كسر الكتاب التقدميون باللغة الأردية الذين نشأوا في رحاب "علي غر" سلسلة العادات السائدة، وحرروا الأدب الأردي من أغلاله ومن عبوديته للماضي مما يقف في طريق تطوره. وقد رفعوا صوتهم بجرأة وبشكل إبداعي ضد الفقر والجوع ورسموا صورة مجتمع يشجع الشباب على بحث الإمكانيات الجديدة والآفاق الواسعة. وبالإضافة إلى ذلك كانوا ميالين إلى الاشتراكية ويرددون الشعور الذي أبداه الشاعر الأردي غالب منذ زمن طويل في قصيدته "رنك لائيكي هماري فاقه مستي ايك دن" (سيتكلل فقرنا بالنجاح في يوم من الأيام) والعلامة محمد إقبال في بيت شعره:

الحقل الذي لا يوفر للفلاح خبزاً

أحرقوا كل سنبلة فيه

هناك مصدران للرغبة في الاستقلال، أحدهما الفكر المستنير الذي أعطى زخماً لحلم الاستقلال والتحرر الاجتماعي، وثانيها كان أكثر أهمية وهو تخييب أمل النظام الرأسمالي الذي تسبَّب بعدم المساواة والتمييز الطائفي. اتجه المثاليون من الشباب إلى الاشتراكية للتخلص من الحقد الطائفي وجعل الاستقلال مصدر خير وبركة للضعفاء والأغنياء على حد سواء[1]. ويلخّص الشاعر الأردي أسرار الحق مجاز (1911-1955) إنجازات حركة الكتاب التقدميين في القصيدة التالية:

---

(1) فيكتور كيرنان (تحقيق)، أشعار فيض (لندن، 1971)، تقديم، ص 23.

العقل البشري قابع في ظلام الأوهام والخرافات

والمشقات والليل المظلم العاصف

وإن لم يفعل شيئاً، فقد حلم على الأقل بالفجر

الذي لم يره أحد بعد

قد حلم بالصباح[1]

أصبح سيد أحمد خان محور اهتمام ما يمكن وصفه بمركز أهل الفكر العصريين في جنوب آسيا، الجماعة المتفانية للمناقشة ونشر الآراء. فيستحق كتاب ليليفيلد أن يطالع بما يتضمن من البحوث حول الشاعرين الأرديين غالب وألطاف حسين حالي (كاتب سيرة الشاعر)[2]، ونذير أحمد وذكاء الله ومحمد حسين آزاد (1830-1910). وقد تناولت الدراسات الأخيرة لمحات عن عصر نهضة دلهي، وكذلك شعور الوفاء والولاء بين الطلبة والأساتذة الزملاء في كلية دلهي[3]. وأصبح هذا الولاء أقوى بعد ذكر الأحداث المؤيدة للدعوة الإسلامية في كلية "علي غر"[4].

(1) ترجمة همايون ظفر زيدي عن اللغة الأردية، نقلت في مقالة "حركة الكتاب المتقدمين في الأدب الأردي" لجاويد أختر، Indian Literature المجلد 142، 2007، ص 162.

(2) كريستوفير شاكلي وجاويد مجيد (ترجمة Hali's Musaddas: The Flow and Ebb of Islam (نيودلهي 1997).

(3) سي. في. إندريوز، Zakaullah of Delhi مع مقدمة من قبل مشير الحسن ومارغريت بيرناو (نيودلهي 2004)، مارغريت بيرناو (تحقيق The New Delhi College: Traditional Elites, the Colonial State and Education before 1857 (نيودلهي 2007)، نذير أحمد، The Bride's Mirror: Mirat ul Arus, A Tale of Life in New Delhi a hundred Years Ago. قام جي. إي وارد بالترجمة من اللغة الأردية مع تقديم من قبل فرانسيس دبليو بريتشيت (نيودلهي 2001) The Repentance of Nushoooh (Taubat al Nasuh) قام إيم. كيمبسون بالترجمة من اللغة الأردية وقام سي. إم. نعيم بالتحقيق (نيودلهي 2004)، وليم دالريمبل The Last Mughal: The Fall of a Dynasty (نيودلهي 2007).

(4) مثلاً، تشودهري خليق الزمان، Pathway to Pakistan (لاهور، 1961).

تناولت غيل مينالت تعليم البنات المسلمات في الهند الاستعمارية بالبحث في كتاب نشر عام 1998[1]، وقامت أخيراً بتحقيق "مجالس النساء" لألطاف حسين حالي، الكتاب الذي يعارض بلهجته ومحتواه كتاب بهشتي زيور لمولانا أشرف علي التهانوي معارضة صارخة. وبينما يتسم "مجالس النساء" بالحداثة من دون خجل، "فبهشتي زيور" يتمثل صوتاً قوياً للأرثوذكسية والمحافظة الاستبدادية. ولماذا الثناء على "بهشتي زيور" كما فعلت باربرا ميتكاف وليس على "مجالس النساء"؟ لا يعارض أحد قيم دراسة الأفكار الدينية أو تفسيراتها ونقلها، ولكن ليس من المناسب أن يتم ذلك على حساب التيار الليبرالي ويتم ازدراء واحتقار الحداثة في الإسلام الهندي.

وبينما ساعد فيستكريفتس ومداولات المؤتمر على إنشاء وتطوير التواريخ الاجتماعية والثقافية للمسلمين الهنود[2]، فقد ظلت الموسيقى والدين والعلوم مواضيع مهجورة بشكل عام[3]. فلم تسد الدراسات العديدة، وخاصة تلك التي قام بها الراحل إم وسيم، تلك الفجوة[4]. وتعتبر الدراسات الأدبية من

(1) غيل ميناولت، Secluded Scholars: Women's Education and Muslim Social Reform in Colonial India (نيودلهي 1998).

(2) كريتسوفر شاكلي (تحقيق) Urdu and Muslim South Asia: Studies in Honour of Ralph Russell (نيودلهي 1991)، كاثرين هانسين وديفيد ليلفيلد (تحقيق)، A Wilderness of Possibilities: Urdu Studies in Transational Perspectives (نيودلهي 2005).

(3) وضحت الأسباب في كتاب Islam and Indian Nationalism: Reflections on Maulana Abul Kalam Azad لـ مشير الحسن (نيودلهي 2005).

(4) غارسين دي تاسي، Muslim Festivals in India and Other Essays، قام إيم وسيم بالترجمة والتحقيق (نيودلهي، 1991)، إيم وسيم (ترجمة وتحقيق) On Becoming an Indian Muslim: French Essays on Aspects of Syncretism (نيودلهي 2003)، راجع أيضاً مظفر عالم وفرانكويسي ناليني ديلفويي ومارك غابوريو (تحقيق) The Making of Indo- Persian Culture: Indian and French Studies (نيودلهي 2000).

النوعية العالية. وقد كتبتُ أخيراً عن الذكاء والمزاح[1]. وتفيدنا دراسة حديثة أُجريت عن منشي نول كشور (1836-1895) كثيراً عن تطور الطباعة والنزعات الأدبية والثقافية في أوده في القرن التاسع عشر.

ومن حسن الحظ، تلقي الدراسات التي أجريت عن المدن الضوء على الحياة الأدبية والاجتماعية والثقافية[2]، حتى أن عاصمة الهند دلهي التي تعد موضوعاً مفضلاً لدى برسيفال سبير (1901-1982)، المؤرخ البريطاني، تجد مكانها الملائم في نظر المؤرخين، لا كموقع للهندسة المعمارية المغولية فحسب بل كمدينة ديناميكية ونابضة بالحياة ودائمة التغيّر. أما كتابات شمس الرحمن الفاروقي حول مير تقي مير (1733-1814) الشاعر الأردي الشهير، وقصته التاريخية الصادرة حديثا "كئي تشاند ثى سر آسمان" (2007) فكلها مؤثرة. وتلقي الدراسات الأخرى الضوء على مأزق دلهي تحت الحكم البريطاني، وكلها متعاطفة الأحاسيس المناهضة للبريطانيين خلال ثورة عام 1857 التي اندلعت جراء إهانة آخر الملوك المغول. وبالإضافة إلى ذلك فهي تتابع ما يبدو الآن

---

(1) مشير الحسن Wit and Humour in Colonial North India (نيودلهي 2007)، كريستينا أويسترهيلد وكلاوس بيتير زولير (تحقيق) Of Clawns and Gods, Brahmans and Babus: Humour in South Asian Literatures (نيودلهي 1999).

(2) روسي لليويللين – جونس A Fatal Friendship: The Nawabs, the British and the City of Lucknow (نيودلهي 1985)، نارايني غوبتا Delhi Between Two Empires, 1803-1931: Society, Government and Urban Growth (نيودلهي 1981)، شرر، لكناو؛ فينا اولدينبورغ The Making of Colonial Lucknow, 1856-1877 (بريستون، 1984)، فيوليتي غراف (تحقيق)، Lucknow: Memories of a City (نيودلهي، 1997)، سي. إيه. بايلي، Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion 1770-1870 (نيودلهي 2002)، أفريل إيه. باويل، Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India (لنــدن، 1993)، جمال ملك (تحقيـق) Perspectives of Mutual Encounters in South Asian History 1760-1860 (بريل 2000)، الكتابات الراهنة حول ثورة 1857، مثل سابياساتشي بتاتشاريا (تحقيق) Rethinking 1857 (نيودلهي 2007)، برامود كيه. ناير (تحقيق)، The Trial of Bahadur Shah Zafar (نيودلهي 2007).

نقاشاً عاماً ولكنه كان آنذاك مركزاً للأفكار الراديكالية المنادية بالتغيير الاجتماعي والثقافي[1].

وعلاوة على ذلك تقدم تلك الدراسات صورة عن علمنة وحداثة عالم يقع بعيداً من عالم مجاهد يشهر سيفه، وعن عالم فقيه يشهر قلمه لإصدار فتوى أخرى. إننا نشعر بالراحة عند رؤية التجديد الذي قدمته العقيدة الدينية المتصلبة وروجته وكذلك رؤية التقليد الذي فقد نفوذه وتراجع إلى الوراء. وقد أصبح تقليد الشيخ ولي الله الأرثوذكسي عرضة للانتقاد. وهذا لم يكن ممكناً في دلهي الشاعر الأردي "غالب".

نجد لدى شعراء وكتاب دلهي شعوراً بالتفوق، ولكن اللغة الأردية ازدهرت في مناطق البلاد الأخرى أيضاً، وبالرغم منس أنه لا توجد - مع الأسف - دراسات جدية عن هذا التطور، إلا أنه قد رُصد تاريخ أدبها من قبل كتاب مثل رام بابو سكسينا (1927) ومحمد صادق (1983) وعلي جواد زيدي (1993) الذين يعتمدون على مخيلتهم بشكل كبير، ويقيمون حججاً تجريدية في أغلب الأحيان، ويستخرجون دلائلهم من الافتراض الدوغماتي. بينما بذل روسيل وبريتشيت ما بوسعهما من الجهود في كتاباتهما حول النثر والشعر[2]، ولكن توجد فجوات كثيرة في كتاباتهما. فتحليل حركة الكتاب التقدميين الذي قام بها روسيل وتقديره للشاعر الأردي "فيض أحمد فيض" لا يثير الإعجاب. وأعماله حول العلامة محمد إقبال ضعيفة، وبالكاد تضاهي أعمال إينماري شيميل[3]. وتعد بريتشيت محافظة في نظرتها وتفسيراتها وقليلة الاطلاع على الروايات التاريخية لهذا العصر.

---

(1) راجع أعمال فرانسيس إيس. برتشيت، كريستوفر شاكلي، سي. إيم. نعيم، غيلميناولت، مارغريت بيرناو وكريستينا اويسترهيلد.

(2) رالف روسيل، The Pursuit of Urdu Literature: A Select History (لندن 1992)، فرانسيس دبليو فريتشيت، Nets of Awarness: Urdu Poetry and Its Critics (بيركيلي 1994).

(3) غيبريل، Wing: A Study into the Religious Idea of Sir Muhammad Iqbal (ليدين، 1963).

وهـناك عدد كبير من المؤلفات التي تناولت السير الذاتية للقادة السياسيين والدينـيين المسلمين ولكن لا يقارن أي منها بالسيرة التي كتبها ماسينيون (1922) للحـلاج (المـتوفى 922) الـصوفي والـشاعر والعـالم صـاحب القول الشهير "أنا الحق". وأما السير التي كُتبت عن محمد علي جناح فلا تخلو من التملـق. وباءت جهـود سـتانلي وولبرت وأكبر إس أحـمد بالفشـل لعـدم التأثيـر فـي كتاباتهما حـول محمـد علـي جـناح[1]، ولكن عائشة جلال تقدم قصته ببراعة[2]، ويمكن لـلآراء الأساسـية في عملـها الـضخم الآخـر "الـذات والسيادة" أن تكون تأريخاً نظـرياً، وبـدلاً من أن تركز عنايتها على العمليات التاريخية التي تبرز من خلالها العلاقـة بـين الفـرد المسلم والمجتمع الإسلامي، فهي تبالغ في الإدعاءات نيابة عـن الـشعراء والكـتاب والأيديولوجـيين، ولا تقوم هذه الادعاءات على أساس الـتاريخ وإنمـا تخـرج مـن مـنطق خطـة بحـث، وهـي تدافـع عـن قضيتها مثل المحامـي، ولا توفـر وجهـة نظر من وجهات نظر دارسي الإسلام، وعلى غرار باربـرا، فإنهـا أيـضاً تتجاهل أو لا تولي أهمية كبيرة لقلق المسلمين من العلمانية ونسيجهم الاجتماعي بين المجتمعات.

وأمـا في مـا يـتعلق بالـسيرة الذاتـية لمختار أحمد الأنصاري أحد مؤسسي الجامعـة الملـية الإسلامية، ورئيس حزب المؤتمر الوطني في عام 1927م، فإنني أوضـح هـنا أنـه قد قدّم بديلاً عن السياسة الطائفية ولكن لم ينجح ذلك البديل. وطـرح بيتـر روب سـؤالاً، مـا إذا كـان قـد اسـتطاع أن ينجح أو لا؟[3]، وعلق فرانسيس روبنسن من جانب آخر:

---

(1) استانلي ولبيرت، Jinnah of Pakistan (نيويورك 1984)، أكبر إيس. أحمد، Jinnah, Pakistan and Islamic Identity: The Search for Saladin (كراتشي 1997).

(2) عائشة جلال، The Sole Spokesman: Jinnah, The Muslim League and the Demand for Pakistan (كامبريدج 1985)، راجع أيضاً إلى آسيم روي: The High Politics of India's Partition: The Revisionist Perspective، Modern Asian Studies، المجلد 24، العدد 2، 1990.

(3) بيـتير روب Muslim Identity and Separatism in India: The Significance of M. A. Ansari، بيتر روب Liberalism, Modernity and the Nation (نيودلهي 2007)، ص 198.

"وما أن انتهى النصف الثاني من القرن حتى اتضح جلياً كيف اختلفت ذكرى أولئك الذين أيدوا حركة دولة باكستان بالمقارنة مع الذين اجتهدوا متفانين لصالح الوطنية الهندية. فضريح العلامة محمد إقبال بني من الحجر الرملي واللازورد والرخام الأبيض وأصبح مكاناً للزيارة، وأصبح ضريح محمد علي جناح رمزاً لهوية باكستان وأحد الأمكنة الأولية التي يزورها الزائر في كراتشي. ومن جانب آخر لا يتردد الناس إلى ضريح أبي الكلام آزاد الذي يقع أمام المسجد الجامع في دلهي إلا نادراً. وأثناء زياراتي العديدة خلال العشرين سنة لم يأخذني أحد ولو مرة واحدة لزيارة ضريح أبي الكلام آزاد. ويبدو أن الأنصاري قد نُسي بشكل تام. زرت الجامعة الملية الإسلامية عدة مرات وقرأتُ "السيرة" التي كتبها البروفيسور مشير الحسن، باسم "ضمير قومي: مختار أحمد الأنصاري، الكونغرس والحكومة"، الذي كان تحت المراجعة وعرفت أن الأنصاري مدفون هنا. وفي الواقع يمكن القول إن احترام كبار الرجال لا يحتاج إلى أن يكونوا معروضين في أضرحة فحسب، بل هناك نزعة بين المسلمين- ما عدا الوهابيين- لاحترام المراقد والضرائح التي تستريح فيها الأرواح العظيمة والتردد إليها للسلوان الاستلهام. والإهمال النسبي لضريحي آزاد والأنصاري يشير إلى أن معظم المسلمين الهنود قد فقدوا اهتمامهم بإحياء ذكراهما، وكذلك يشير إلى أن المجتمع الهندي ككل وضع القيم والمثل العليا وراء ظهره، ولعله لا يعرف المبادئ التي كافحا من أجلها"[1].

ومن الحقائق أن تضحيات المسلمين في سبيل حزب المؤتمر الوطني قد تم التقليل من شأنها حتى أصبحت أمراً لا يذكر، وحسب ملاحظة كاتب صحفي[2] "مثل أعمدة المسجد المنهارة التي لا يمكن إنقاذها ولا يمكن استخدامها"، من الحقائق أيضاً بأن بعضهم لم يحتفلوا بالاستقلال، ولكن أفراداً مثل الأنصاري وأجمل خان، وآزاد وخان عبد الغفار خان من أهم الشخصيات

---

(1) روبينسون، Islam and Muslim History in South Asia، ص277، راجع أيضاً آي. إيتش. دوغلاس، Abul Kalam Azad: An Intellectual and Religious Biography، قام غيل ميناولت وكريتشان دبليو ترول (نيودلهي، 1998)، ومشير الحسن (تحقيق)، A Nationalist Conscience: M. A. Ansari, the Congress and the Raj (نيودلهي 1987).

(2) نقلاً عن مشير الحسن (تحقيق) India Partitioned: The Other Face of Freedom (نيودلهي، 1997)، المجلد 2، ص 146.

لمجرد إرثهم الوطني العلماني، وبالتالي لا ينبغي نسيانهم، أو كما يقول روبنسن "أن يتم حجبهم ضمن عقلانية الفاتحين. وقد كتب برتراند راسيل عن المجد العاطفي الحاد لجوزيف كونراد (1857-1924) الذي يشرق ذكراه مثل نجم يرى من قاع بئر، وأنا أتمنى أن يستطيع أحد أن يجعل ضوء آزد والأنصاري يشرق على الآخرين كما بدا لي.

لم تنل الشخصيات المعاصرة مثل سيد أحمد خان ما تستحقه من الاهتمام لحد الآن، وهناك أسئلة تطرح نفسها وتبقى من دون أجوبة عن أصالة وطبيعة الانفعال الفكري الذي ضرب أوتار نهضة دلهي وحركة "علي غر". فالكتب المتاحة باللغة الأردية معظمها في سير الأولياء، ولا تساعد على فهم علماء الاجتماع إلا قليلاً جداً، وتم تجاهل الحركات والأيدلوجيات التي تقع خارج دائرة التقاليد السائدة. وكان من الضروري أن يكتب بغزارة حول حركة الكتاب التقدميين[1]، وجمعية العلماء، وخدائي خدمتغار ومؤتمر الأحرار ومؤتمر المؤمن والمؤتمر الوطني في كشمير. ويعد الراحل بابيا غوش أول من أجرى البحوث عن مؤتمر عموم المؤمنين وزعمائه. والكتابات حول الليبراليين ونشطاء مؤتمر المؤمن متاحة بشكل ملحوظ، ولكنها تحتاج إلى التحليل. وشهدت ثلاثينات القرن العشرين نوعاً جديداً من نشاطات المسلمين فـ"حركة خاكسار"[2] أعطت سياسة المسلمين شكلاً جديداً وبنية قوية بقيادة عناية الله خان المشرقي، الذي عالج بشكل أساسي القضايا الاجتماعية والدينية التي تهم المسلمين وساهم بشكل غير مباشر في بروز الرابطة الإسلامية كحزب شعبي.

---

(1) علي حسيني مير ورضا مير، A Celebration of Progressive Urdu Poetry: Anthems of Resistance (نيودلهي، 2006)، هذا الكتاب يتعامل مع الحركة.

(2) افتخار أيتش ماليك، Regionalism or Personality Cult? Allama Mashriqi and the Tehreek-I Khaksar in Pre-1947 Punjab في إيان تالبوت وغورهاربال سينغ (تحقيق) Region and Partition: Bengal, Punjab and the Partition of the Subcontinent (نيودلهي 1999).

كتب كارل ماركس في كتابه (The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte) "ليس بإمكانهم التعبير عن أنفسهم، بل يجب أن يجري التعبير عنهم" وهذا صحيح بالنسبة للقادة من أمثال أجمل خان، ومختار أحمد الأنصاري، ومولانا أبي الكلام آزاد. وكما يصف فرانسيس روبنسن:

> **"إحدى المشكلات أن المنتصر يكتب التاريخ لا المهزوم، وفي هذه الحالة يُكتب التاريخ على يد مؤرخي حركة باكستان، ومؤرخي القومية الهندية بقيادة الكونغرس وحتى الاستعمار البريطاني بدلاً من أيدي المسلمين. فمن خلال عمله بشكل عام، ومن خلال كتاباته بشكل خاص أكد مشير الحسن على ألا يتم حجب المنظور الإسلامي القومي والخيار الذي أعطاه الكونغرس وفق منطق المنتصرين. وفي هذا السياق أضاف فهما جديداً إلى مشكلة التقسيم الذي تعرضت له الهند البريطانية عام 1947[1].**

ينبغي الاعتراف بجودة الأعمال التي تناولت الأحمديين[2] والشيعة[3]. وعند قراءة الكتاب الرائع لجيه. آر. اس. كولي حول المدرسة الأصولية العقلانية للقانون الشيعي الإسلامي يضطر المرء للقول "إنه رائع، ولكنه ليس بتاريخ". ويصف توبي إم هوارث مينرات المجالس في حيدر آباد وهي اجتماع لرثاء استشهاد الحسين[4]، وما هو جديد في ذلك أنه أخذ مستوى الأقلية الشيعية في الاعتبار لتحليل كيفية استخدام المجالس من قبل هذه الطائفة للمحافظة على

---

(1) روبينسون، Islam and Muslim History in South Asia، ص221.

(2) أعلن البرلمان الباكستاني عام 1974 بأنهم غير مسلمين وصدر مرسوم رئاسي عام 1984 يعتبر الممارسة الدينية للأحمديين جريمة قابلة للعقاب، Yohanan Friedmann, Prophecy Continues: Aspect of Religious Thought and Its Medieval Background (لندن، 1989)، Spencer Lavan, The Ahmadiyah Movement: A History and Perspective (نيودلهي، 1974).

(3) قائمة الاثنا عشر إماماً تبدأ بالإمام علي وتنتهي بالإمام مهدي الذي اختفى من العالم ولكن يعتقد بأنه سيظهر يوم القيامة. وتدور الحياة الدينية للشيعة حول نظام من التقاليد والمعتقدات والشعائر المتمثلة في علي وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين الذين مع النبي ﷺ بنج تن باك (خمسة أقداس).

(4) جيه. أر. إل. كولي، Roots of North Indian Shi'ism in Iraq and Iran: Religion and State in Awadh 1772-1859 (بيركيلي 1968).

هويتها[1]. ويحدد فيرنون جيمس شوبيل تعريف التشيع من ناحية الاصطلاح بدلاً من مقارنتها بالتقليد السني الموسع وهذا التركيز على التشيع يصب في سياقه الخاص[2].

ولم تظهر مؤلفات كثيرة عن طوائف مثل البوهرا والخوجا والميمون التي اتخذت من غرب الهند موطناً لها. فإن طائفة البوهرا تنحدر من أصل هندوسي واعتنق أجدادهم الإسلام متأثرين بالمبشرين الإسماعيليين، ونزل أحدهم في كامبي عام 1067، وهم ينتمون إلى الفرعين الشيعي والسني، وكان يشتمل الأول على التجار في المدن والأخير على الفلاحين في الأرياف، ومعظمهم تجار وباعة، وحاول قليل منهم الانخراط في وظائف حكومية وممارسة المهن[3]. وطائفة الخوجا أيضاً من التجار مثل البوهرا. وقد اعتنقت سلالات من لوهاناس والطبقات التجارية الأخرى الإسلام في القرن الخامس عشر، وعلى مر القرون انتشروا في السند وكاتياوار وبنجاب، ثم استقروا في أواخر القرن التاسع عشر في مدينة بومباي. وفي عام 1921 بلغ عددهم ما يزيد عن 146000 نسمة، ومن رواد الخوجا في الحياة العامة كان آر. ام. سياني (1847-1902) رئيس حزب المؤتمر الوطني عام 1896، وابراهيم رحمه الله (1862-1942) عضو المجلس التشريعي في بومباي (1899-1911) ومحمد علي جناح مؤسس دولة باكستان وأول رئيس جمهورية لها.

---

(1) توبي إيم. هووارث، The Twelver Shia as a Musilm Minority in India: Pulpit of Tears (لندن 2005).

(2) فيرنون جيمس ستشوبيل، Religious Performance in Contemporary Islam: Shia Devotional Rituals in South Asia (جنوب كارولينا 1993)، ص 157.

(3) حول بوهراس، راجع The Bohras لـ أصغر علي انجينير (نيودلهي 1980).

شركاء في الحرية[1]

تعال معي لأريك ما تبقى
بعد مقتلة المدينة
هذه هي مزارات الأولياء
وتلك هي قبور رجال الصدق والوفاء

كان ذاكر حسين، شيخ الجامعة الملية الإسلامية يقول "كل عمل ينبع من الإيمان"[2]، فالانضباط الداخلي الذي يجب على كل فرد أن يحققه مستحيل من دون الإيمان. ولذلك لا تُدرس في الجامعة الإسلاميات فحسب، بل أيضاً القرآن (معاني وتفاسير ثماني سور في السنة الأولى) ومائة حديث نبوي منتخب من الصحاح الستة والفقه والأدب. وفي الوقت ذاته حافظ ذاكر حسين وزملاؤه على الموضوعية في ما يتعلق بالمعرفة، وقد لاحظت خالدة أديب "أنهم لم يراجعوا قط القرآن لإثبات الاكتشافات العلمية في القرون الماضية"[3]. وكان هدف الطلاب خدمة كل البشرية وليس مجموعة أو طائفة معينة، وكانوا حملة راية المعرفة التي تقضي على تمييز الجنس والنسب وتنقذ الشعوب من أخطار الطائفية الضيقة. وكانت حياة الحرم الجامعي ليبرالية إن لم تكن عالمية. ولم توجد خلافات عقائدية بين البريلويين والديوبنديين أو بين السنة والشيعة. واندهشت خالدة أديب برؤية مزيج الحرية والانضباط الذي حققته الجامعة كإنجازات تعليمية أقوى وأكثر بهجة[4].

شهد تاريخ الجامعة ما بعد حركة الخلافة تغيراً مثالياً تجسّد في التيارات

---

(1) هذا الاقتباس مأخوذ من كتاب: Partners in Freedom: Jamia Millia Islamia لـ مشير الحسن ورخشنده جليل، (نيودلهي 2007)، ص 161-79.
(2) خالده أديب، Inside India، مع تقديم وملاحظات لـ مشير الحسن (نيودلهي 2002)، ص 64.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص 65.

المعرفية وعُبر عنه في الخطابات التي صاغها المفكرون الدينيون والعلمانيون الذين دعوا إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان والتسامح والمساواة بين الجنسين وكذلك فصل الدين عن السياسة. وهم لم يرفضوا الأحاسيس الدينية بل تحدثوا عن التدين الشامل الذي يستطيع أن يدرك الاختلاف مع الانسجام والتعايش المختلط. ومما تعلموه من قادة حركة الخلافة، تراجع معظمهم عن أفكارهم السابقة التي تنذر بخطر إدخال الدين في السياسة، وكانوا يؤمنون بدولة علمانية تحافظ على القيم الدينية. واعترفوا بالأفكار العالمية والحوار ما بين الأديان والتسامح نظرياً وعملياً.

وعندما تفجّرت عند نهاية حركتي الخلافة وعدم التعاون مع الإنكليز الخطابات والسياسات المختلفة، فإن الجامعة الملية الإسلامية تجاوبت مع التيارات المعرفية بمختلف الطرق. في الجانب السياسي، بدت مؤيدة ومساندة لديمقراطية الإسلام. وحتى قبل أن يشرح محمد علي جناح نظرية الأمتين، شعر محمد مجيب بأن تأييد العلامة محمد إقبال لإقامة دولة إسلامية في شمال غرب الهند لا يتطابق مع رغبتهم العزيزة في أن يتعايش المسلمون مع غير المسلمين لتحقيق النماذج المشتركة من المواطنة والثقافة. وقد ناقش هذه الفكرة مع الشاعر العلامة محمد إقبال في أوائل عام 1935، وكانت المناقشة خالية من المرارة التي أفسدت لاحقاً تبادل النظريات بين القوميين ومؤيدي الرابطة الإسلامية. ولم يجد محمد إقبال سبباً معقولاً لرفض المبدأ الذي كانت تتبعه الجامعة الملية الإسلامية، فتابع وجهة نظره فقط، واتضح لمحمد مجيب أن المسلمين الذين كانوا في ذهنه، وهم مسلمو بنجاب الذين كانوا — في رأيه - أكثر ضعفاً ولم يكن بإمكانهم الوقوف على أقدامهم، وأحس بضرورة تمكينهم سياسياً واقتصادياً واجتماعياً.

وقد أحدث خطاب الرابطة الإسلامية في أربعينات القرن العشرين ضجة

في حرم الجامعة الملية الإسلامية. وسبّب اقتراح التقسيم الذي اعتبره المهاتما غاندي من "الأكاذيب" توتراً فيها، ومع ذلك أراد محمد مجيب والآخرون في الجامعة أن يتم قيادتهم من قبل الأشخاص الذين لا يمثلون الطائفية وإنما الإخلاص، ولا يمثلون الأعداد وإنما القيم، ولا يمثلون السائد وإنما الفعالية. وشكلت تجربة التعايش بين المسلمين وغير المسلمين قالباً للوطنية المشتركة وهم قبلوا منطق الحقائق والتواريخ ورضوا بما قسم لهم. وناشد الدكتور ذاكر حسين الحاضرين في مؤتمر التعليم الأساسي الذي انعقد في رحاب الجامعة الملية الإسلامية عام 1945م قائلاً:

> **"لوجه الله، انتبهوا إلى الحالة السياسية السائدة، وابنوا الأساس المتين لمجتمع جدير بالثقة، لا يخاف فيه الضعفاء الأقوياء، ولا يهدّد فيه الأغنياء الفقراء، ويمكن أن تزدهر فيه ثقافتنا الخاصة، ونستخرج من أفضل البشر القدرات الكامنة ونرعاها، ليكون الجميع على استعداد لخدمة المجتمع".**

عند هذا الحدّ أصبحت الرابطة الإسلامية معارضة للجامعة الملية الإسلامية، ونددت ببرامج التعليم الأساسي، واعتبرته هجوماً ليس على المسلمين فحسب، بل على جميع الأفكار الرصينة أيضاً. وكانت هوية الجامعة الملية الإسلامية مقرونة بالمهاتما غاندي إلى درجة أن أساتذة الصفوف الابتدائية والثانوية الذين كانوا يلبسون قلنسوة غاندي كانوا يتعرضون للسب والسخرية، ولذلك اضطر الدكتور ذاكر حسين إلى تغيير قلنسوته. وخلال الفترة من عام 1945 - 1946 أصر محمد علي جناح على إخراج المسلمين من حزب المؤتمر وخاصة مولانا أبو الكلام آزاد من مؤتمر شملا والحكومة المؤقتة. وعندما ظهر اسم ذاكر حسين في قائمة الكونغرس وصفه محمد علي جناح بالقائد المستقبلي كما صنَّفه وافيل في جريدته التي صدرت في 19 يونيو عام 1946، كـ"خائن" و"غير مقبول تماماً وكلياً". وبعد اجتماعه بـ وافيل شدد محمد علي جناح على

أنه لن يقبل بترشيح أي مسلم لا ينتمي إلى الرابطة الإسلامية[1].

وبعد التقسيم أصبحت الجامعة الملية الإسلامية منطوية على نفسها، وانسحبت من الشؤون المركزية، وانقطع تدفق الطلاب الشباب المتحمسين إليها. ويعتبر تاريخها في الخمسينات والستينات من القرن الماضي غير ملهم ولو أن بعض المثقفين تقدموا في العلم والدراسة. وتضاءل نفوذها في المجتمع على نطاق واسع، وانكمش دورها كروضة لإعداد القادة المستقبليين للبلاد. واقترح نقل الكلية إلى "علي غر"، ووضع المدرسة تحت إدارة حكومة دلهي، ولكن جواهرلال نهرو عارض هذا الاقتراح. وفي حين تقدمت وتطورت جامعة "علي غر" تحت إشراف ذاكر حسين بقيت الجامعة الملية الإسلامية على هامش الحياة الأكاديمية في دلهي.

وبالفعل كان يمكن أن تتحول الجامعة إلى مؤسسة شبه دينية أو شبه طائفية، ولكن ذلك لم يحدث. وادعى محمد مجيب "أنا أنظر إليها كمدرسة علمانية"[2]، وكما لوحظ سابقاً، كان يعتمد على تراث غاندي وطاغور ونهرو للتأكيد على أن العلمانية لا تعني رفض الدين بل تقدم أمام كل منا تحدياً لكي نقدّم من خلال أعمالنا القيم الاجتماعية الصادقة لمعتقداتنا، وأن سلامة الوحدة الوطنية والأهداف المبدئية للقومية تنبع من الحرية والإحساس بأهمية الخدمة لتحقيق المصلحة المشتركة، ومن الاعتراف الصريح بأنه من خلال التعاون مع المواطنين يمكن لكل شخص أن يدرك قيمته وفرديته. وغرست الجامعة الملية الإسلامية في الشباب أفكار حقوقهم وواجباتهم كمواطنين، وبالتالي ساعدت

---

(1) راجع كتاب Secular and Communitarian Representations of India Nationalism: Ideology and Praxis of Azad and Mohammad Ali in Hasan, Islam and Indian Nationalism لمشير الحسن، ص 99، راجع أيضاً Mahatma Gandhi: The Last Phase لـ بياري لال (أحمد آباد 1956)، الجزء الأول، ص 219.

(2) غريتغتون لاسي، India Insights (دلهي 1972)، ص 280.

على إنشاء دولة منسجمة. ومحمد مجيب الذي أراد أن يعتمد المثقف على مصادره الداخلية والذاتية قدّم إليه التقييم التالي:

> **لقد اتفقنا على أنه يجب على الطلبة المسلمين وغير المسلمين، أن يتعلموا تمثيل قيم دينهم وتقاليدهم الأخلاقية والثقافية، وأن يجعلوا من أنفسهم مواطنين صالحين ومثقفين ومعتدلين ومفكرين ومؤهلين. وهذه الأشكال التي تحتوي على المواصفات المذكورة تعكس ثقافة المسلمين الهنود في القرن التاسع عشر والعشرين وكانت هي الثقافة المشتركة للمنطقة.**

وبهدف إطلاع الطلاب المسلمين على تراثهم الثقافي من دون رفض ما هو صالح ومفيد في ثقافة الآخرين طلب محمد مجيب منهم أن يكونوا مسلمين طيبين ومواطنين صادقين، وما يزيده فخراً واعتزازاً أنه كان ينظر إلى الجامعة الملية الإسلامية كحاملة لواء التعليم المختلط. ولاحظ " أن البنات يخرجن من بيوتهن إلى الجامعة في الحجاب، وعندما يجدن الفرصة في الطريق يخلعن الحجاب[1]. ويجب قبول التحدي المتمثل في إدارة مثل هذه المؤسسة من أجل تعزيز أساس تلك الثقافة التي يجب خلقها، والتي ستمكننا من تحقيق حرية ومساواة مجتمع ديمقراطي.

> **سمعته ثم قلت له مبتسماً**
>
> **لا يجوز أن تتكلم بالسوء عن الناس**
>
> **من الذي جعلك قاضياً على الآخرين؟**
>
> **كان من الأفضل لك أن تشكر الله الذي يمتحنك.**

- ميرزا رفيع الدين سودا (1713-1781)

---

(1) غريتغتون لاسي، **India Insights** (دلهي 1972)، ص 280.

7

التقسيم:
عالم مقلوب رأساً على عقب

ينتمي دينانات إلى أسرة هندوسية إقطاعية كانت تسكن في قرية قرب مدينة لاهور، وعندما أُحرق ملجأه وقُتل جميع أفراد أسرته فنجا وحيداً، فر إلى أمريتسر. وهناك تكرَّر المشهد: بشرية ترزح تحت نيران البغضاء. وتطارد أشباح الهمجية والموت والدمار دينانات، فهو يتأمل في مدى خواء افتخار المرء بالحضارة مثل ستار مزقه حادث استثنائي في التاريخ وبقي عارياً إلا من الغرائز البشرية. ويأتي في نهاية رواية "غدار" للكاتب الأردي "كريشن تشندر" (1913-1977م) أن دينانات يقف وحيداً في الحقل الذي ذبحت فيه جماعة من المسلمين في وقت سابق من اليوم نفسه، وكانت جثثهم منتشرة في كل جانب، ويسمع دينانات بكاء صبي، فيفصله عن أمه القتيلة، ويعانق الصبي ويقول لنفسه "يا دينانات، إنك لا تتبع منطق البغض المتبادل بين البلدين. أين تتجه من هنا؟"[1] وأصبح سؤال "أين نذهب من هنا؟" سؤالاً رئيسياً يتردد في أذهان جميع الناس في الوقت الذي واجهت فيه الهند مصيرها.

ولاحظ أنطوني سميث أن بناء الأمة وبناء الدولة في مجتمعات ما بعد

(1) جاويد أختر، Progressive Writers' Movement in Urdu Literature، في مجلة إندين لتريتشر، المجلد 142، 2007، ص 154.

الاستعمار لا يزال بالغ الصعوبة للغاية في معظم الأحوال[1]. وفيما كانت الهند تحتفل بتحررها من عبودية الاستعمار بعد ستة عقود، ركزت وسائل الإعلام على ما حققته الهند من نجاح وانتصار[2]. وقد أعطت الحرية الهند دولة وشعباً الشعور باحترام الذات القومية، إن مكسب احترام الذات يسجّل إلى حد كبير ضمن مواد القيد في سجل حساباتنا المستقل[3]، وأكبر إنجاز يتمثل في أن الناس من الطبقة العليا تقريباً عملوا على نيل الاستقلال؛ ويجني ثمار الحرية التي جلبها الاستقلال أُناسٌ من الطبقة الدنيا أيضاً. وذكر نايبول "أن الناس في كل مكان بدأوا الآن يدركون من هم وماذا يمتلكون"[4].

وكتب كاتب اللغة الهندية راهي معصوم رضا مؤلف كتاب "آدها غاون" (نصف قرية): "لم تتحقق التكهنات بالهلاك والدمار، وانتهت قصص التدمير والحرب والفيضانات والأمراض، وبدلاً من ذلك قد بدأت قصص الحياة، لأن قصص الحياة لا تنتهي أبداً. فهناك مرونة الديموقراطية البرلمانية، ونجاح نظام الحكم الفيدرالي، وصعود الطبقة المنبوذة المتخلفة والمرأة، وتحول المواطنون المثقفون ضد القومية الدينية ومساندتهم قيم التعددية والمساواة[5]. والهند دولة

---

(1) أنطوني دي. اسميث، State-Making and Nation Building في كتاب States in History لجون إيه. هال (تحقيق)، (اكسفورد، 1986).

(2)ما دام لا يجري تعديل الدستور جذرياً، وما دامت الانتخابات تجرى بانتظام ونزاهة، والروح العلمانية تفرض نفسها وما دام المواطنون يمكن لهم التحدث والكتابة باللغات التي يختارونها وما دام هناك الأسواق المتكاملة والخدمات المدنية الفعالة والمعتدلة والخدمة العسكرية، وما دامت تشاهد الأفلام الهندية وتغنى الأغاني الهندية، فإن الهند ستبقى مزدهرة، راما شاندرا غوها India after Gandhi: The History of the World's Largest Democracy (نيودلهي، 2007)، ص 771، ولوجهة نظر أخرى راجع باتوانت سينغ The Second Partition: Fault-Lines in India`s Democracy (نيودلهي، 2007).

(3) فرانك مرايس، Witness to an Era (دلهي، 1973)، ص 307.

(4) في. إس. نايبول، India: A Million Mutinies (نيودلهي، 1990)، ص 517.

(5) مارثا سي. نوسباوم، The Clash Within: Democracy Religious Violence and India's Future (كيمبريدج: ماساتشوسيش، 2007)، ص 3، اليكس فون تونجيلمان، إندين سمر، The Secret History of the End of an Empire (لندن، 2007).

معروفة بالنمو المتواصل والفرص الاستثمارية غير المحدودة: وعلى عكس ذلك كانت الهند في خمسينات وستينات القرن العشرين تعرف بالبؤس والجوع والمجاعة[1].

فالهند الآن كما كانت في عام 1959م على حدِّ قول جواهر لال نهرو، هي صورة مختلطة من الأمل والألم، والتقدم الملحوظ، وفي الوقت نفسه من القصور الذاتي، ومن روح جديدة وأيضاً من تأثير الماضي ومن الامتيازات، ومن الوحدة الشاملة والمتزايدة والنزعات المعرقلة العديدة[2]، وإن مغزى الكلام وبيت القصيد هو أن "فكرة الهند" مازالت حية. وهي تستحق الاحتفاء بها حيث أنها ظهرت كأكثر الفلسفات القومية ابتكاراً في عهد ما بعد الاستعمار، لأنها فكرة لها أعداؤها داخل الهند وخارج حدودها فالاحتفال بها يعتبر بمثابة الدفاع عنها ضد أعدائها"[3].

ولاحظ المؤرخ المعروف محمد مجيب بأسلوب مؤثر:

> "بما أننا أعددنا أنفسنا للمغامرة فلا نهاية لما نستطيع أن نكتشفه في الهند. وليس من الضروري أن يكتشف جميعنا الأشياء نفسها أو نتبنى جميعاً الأسلوب نفسه لنواجه التحدي القائم أمام تفاهمنا، إلا أن كل محاولة صادقة لاكتشاف أسرار الهند والاطلاع على خفاياها الفكرية والروحية سوف تسهم في إثرائها"[4].

وذلك ينطبق على دراسات التقسيم. ويعالج هذا الباب المدن التي تتحول إلى بركان ملتهب، وتحرق قرية بعد قرية، ويفرّ الرجال والنساء والأطفال من الأودية إلى منحدر الأمان العالي. ويرتكب ذوو الحقد الأعمى العنف والقتل

---

(1) ميغناد ديساي، Our Economic Growth: 1947-2007، إنديا سيكستي، مجلة آي. آي. سي الفصلية، ربيع 2007، ص 35.

(2) أوما إينغار (تحقيق)، The Oxford India Nehru (نيودلهي، 2007)، ص 73.

(3) سلمان رشدي، في Time، 11/ أغسطس 1997.

(4) محمد مجيب، The Discovery of India، مجلة الإسلام والعصر الحديث الإنكليزية، أغسطس وأكتوبر، 2003، ص 173.

والاغتصاب والفساد. وأحيط هنا بالجوانب العامة السياسية والإنسانية لقصة قذرة ومتجهمة.

وفي سياق ذلك ألقي الضوء على التنوع المدهش في مجتمعات المسلمين[1]، وعلى التنوع الذي في سماتهم الثقافية والاجتماعية ومدى وعمق انقساماتهم، بحيث لا تستطيع أن تدعي أية منظمة رسمياً بأنها تمثل دائرة مسلمة معينة[2]. ورغم التوتر، وضعف النسيج الطائفي الداخلي، ومطالبة المسلمين الذين تم تسييسهم أثناء حركة الخلافة وبعدها بنصيبهم من منافع السلطة، فإنني أعتقد أنه لا يمكن وصف الهند بأنها مجتمع يشهد استقطاباً طائفياً بعد حركة عدم التعاون، فقد شهد المشهد السياسي تغيراً في أواخر الثلاثينات وأوائل الأربعينات من القرن العشرين. في الحقيقة كانت تلك السنوات فترة رهيبة زهقت فيها حياة الملايين من الناس. إن جرة قلم صادقت على التقسيم زيفت الثقافة المركبة: أصبحت الرومانسية وضعاً متكلفاً، وتحولت المعتقدات الدينية إلى نفاق، وحسن الجوار إلى خداع. ورسمت قرة العين حيدر (1927-2007م) في روايتها (بيوت أصنامي) صورة شرر التقسيم التي أشعلت طريق الثقافة المشتركة وتركت وراءها غباراً متفحماً.

في الواقع، إذا أراد أحد أن يقتطف من أحوال أربعينات القرن العشرين كمثال ويشاهد المقطع العرضي للطبقات الزمنية، فسوف يجد حتماً تقسيماً تحت زخرف الاستقلال. ولم تعرف أي دولة أخرى مثل هاتين الحركتين المتضادتين في القرن العشرين. إذا كانت إحداهما كفاحاً قومياً فريداً في التاريخ العالمي لطرد المستعمرين عن طريق الوسائل اللاعنفية، فالأخرى يبدو أنها حركة مضادة نشأت من صلبها وتتسم بالعنف والقسوة، وتعرف بسفك الدماء،

---

(1) مشير الحسن، Nationalism and Communal Politics in India 1916-1928 (نيودلهي، 1979).

(2) في عام 1918، مثلاً، استقبل وزير الخارجية الهندي 44 وفداً من المجموعات/ المنظمات المسلمة؛ كل منها تكلم بمنطق مختلف عن الآخر.

والتشريد والقتل الجماعي. وإذا دعت إحداهما إلى الاحتفال، فالأخرى تجعل الملايين يعانون من الأسى والغضب. وإذا رمزت إحداهما إلى الاستقلال والسلطة، فالأخرى تمزق القارة أساساً إلى خطوط دينية. وقد كتب شاعر اللغة الأردية جغار مرادآبادي (1890–1960م) في ديسمبر 1947م:

أين الربيع الحلو والزنابق والورود

فإن القلب أثخنته الجراح

كان الخمر يرقص في العروق

أما الآن فالحياة هي الحياة

أصبح الخيال الجميل من أضغاث أحلام

ليس بشاعر من يغني هذه الأيام

بينما كان بعض الناس مبتهجين بالاستقلال، فقد كان معظم الناس يتفجعون جراء أعمال العنف التي عاشوها والتي صاحبت الاستقلال.

ووفقاً لشاعر متأثر بالأيديولوجيات مثل شاعر اللغة الأردية، فيض أحمد فيض، يدلّ فجر الاستقلال على عدم تحقق الحلم. واستحوذ الخوف والرجاء على أفكار شاعر أقل شهرة وهو شاعر اللغة الأردية، سراج لكهنوي. ففي منتصف الليل، بدأ سيره في مشوار عدم اليقين.

تلقيت خبر إطلاق السراح ومصابيح الزهور منيرة

لكن الضياء شديد يحجب أبواب السجن

ويفضح فقرنا

وليس من قطرة عرق على جبيننا

هذه الأبيات والأبيات الأخرى مثلها في اللغات الأخرى تصور بكل وضوح هذين الطورين الغريبين والرهيبين من الاستقلال والتقسيم.

"إن العواطف تشق طريقها إلى إبطال المنطق، وليس في وسعنا أن نتجاهلها ببساطة لمجرد كونها تبدو غير عقلانية. ولكن فكرة دولة إسلامية ليست إلا من بنات الخيال، بل سمع بها بعض الناس لأن الصحافة روجت لها. وحتى لو آمن بها الناس، فإنها ستتبدد بمجرد لقائها مع الحقيقة".

- جواهر لال نهرو، السيرة الذاتية، ص 469

يمكن للمرء أن يناقش ما إذا كان التقسيم أو الاضطرابات العامة التي تلته كانت حتمية؟ أو ما إذا كان من الممكن تفاديها من خلال المفاوضات البارعة، وحسن النية، والدور غير الانحيازي من قبل الحكومة؟ ولاستكشاف البدائل الجديرة بالاهتمام، قد يكون من المفيد في الوقت نفسه، أولاً وقبل كل شيء، تلخيص بعض المعالم العامة على الطريق المؤدي إلى باكستان، وثم استذكار تصاعد موجة العنف والاضطرابات الطائفية التي واجهها الزعيمان البارزان، غاندي ونهرو. كما ذكر الموظف المدني بدر الدين طيب جي (1907-1996م): "كان نهرو والمهاتما غاندي هما اللذان قاما بجولة في أنحاء البلاد لكي يبثا النشاط في الروح المنكسرة للأقليات المتبقية. وقد عرضا حياتهما للخطر لكي ينفخا الثقة في الهند الجديدة التي سوف تنهض، مهما كانت التحديات عبر الحدود"[1].

أفرز قانون حكومة الهند لعام 1935م والانتخابات الإقليمية التي جرت بعد سنتين عدداً من التغيرات الدستورية والسياسية المهمة. فاز حزب المؤتمر بالأغلبية في ستة أقاليم من أصل 11 إقليماً بفضل فوزه بـ 716 مقعداً في المعركة الانتخابية التي تنافست فيها لنيل 1161 مقعداً من أصل 1585. وظهر كأكبر حزب في ثلاثة أقاليم أخرى. وساد الجو شعور بالمغامرة. وتسللت هذه الإثارة إلى

(1) بدر الدين طيب جي، Memoirs of an Egoist، المجلد 1 (دلهي دون تاريخ)، ص 177.

القرى النائية وأسرت سكانها. وكتب جواهرلال أن هناك ارتياحاً جراء التخلص من عبء القديم وترحيباً مبتهجاً بالجديد[1]. ومن ناحية أخرى، كان أداء الرابطة الإسلامية مملاً. وربط الناخبون المسلمون مستقبلهم المتعلق بمصالحهم الإقليمية والمحلية الأساسية بحزب المزارعين الشعبي "كرشك لوك" في ولاية بنغال وبالحزب الاتحادي في ولاية بنجاب. وهو الأمر الذي جعلهم أكثر إدراكاً لضرورة حماية مصالحهم بهذا المستوى فضلاً عن الصراع مع تعقيدات تفويض السلطة في ميدان التنافس القومي.

أثناء ذلك، احتشدت سماء أوروبا بسحب الحرب. غزا هتلر بولندا في الأول من شهر سبتمبر عام 1939م وبعد يومين أعلنت بريطانيا وفرنسا الحرب ضد ألمانيا. وبعد ساعات قليلة من إعلان الحرب، أعلن نائب الملك عن مشاركة الهند إلى جانب الحلفاء. وقد فعل ذلك من دون التشاور مع الحكومات الإقليمية أو ممثلي المجالس التشريعية. ومن جانب آخر عقدت مشاورات مسبقة مع الممثلين المنتخبين بقيادة كندا وأستراليا. وأعلن نهرو في 21 مارس 1939م: "أن الهند لن تستسلم لأي شكل من الاستغلال لتعزيز الجهود الحربية البريطانية. ولكن كيف يمكن للهند أن تناضل من أجل الديموقراطية ولا تحظى بها هي نفسها"[2]. وبالتالي، أعد نهرو أول مسودة لقرار حزب المؤتمر (الهندي) حول "الهند والحرب".

وأعلنت الحرب وتبع ذلك تعديل في قانون حكومة الهند لعام 1935م والذي منح نائب الملك لينلثغو (1887-1952م) السلطة لإلغاء نصوصه من أجل تنسيق نشاطات الحكومة المركزية والحكومات الإقليمية في الجهود الحربية. وكانت لديه أيضاً صلاحيات لتوجيه الحكومات الإقليمية لممارسة سلطانها

---

(1) كلمة رئيس التحرير في صحيفة The National Herald، 9 نوفمبر 1939، إينغار، The Oxford India Nehru، ص 144.

(2) إينغار، The Oxford India Nehru، ص 134-8.

التنفيذي، وإذا اقتضت الحاجة، لتشريع القوانين كحد نهائي. وطالب حزب المؤتمر (الهندي) أعضاءه ألا يحضروا الجلسة القادمة للجمعية المركزية: وضرب التعديل جذور الحكومة المسؤولة بذاتها وأدى إلى إبطال الحكم الذاتي الإقليمي.

وأدرك نائب الملك ووزير الخارجية خطورة الوضع الناشئ عن عناد المؤتمر الوطني (الهندي)، ووافق كلاهما على إنشاء مجموعة استشارية من الأحزاب السياسية في الهند البريطانية والأمراء الهنود. وكذلك ذكر نائب الملك منزلة الدومينيون كهدف للسياسة البريطانية. ولكن لجنة العمل التابعة لحزب المؤتمر الوطني وصفت المقترحات في اجتماعها المنعقد في 22-23 أكتوبر 1939م بأنها تكرار واضح للسياسة الإمبراطورية القديمة وأكد قرارها بأن الحرب إذا كانت للدفاع عن الوضع الراهن، وممتلكات الإمبراطورية، والمستعمرات، والمصالح الثابتة والامتيازات، لرفضت الهند أية أية علاقة بها. ولكن إذا كانت القضية هي الديموقراطية فالهند مهتمة بها بشدة. إذا كانت بريطانيا العظمى تناضل لأجل حماية الديموقراطية وتوسيعها فيجب عليها أن تنهي الإمبريالية بالضرورة وأن تؤسس الديموقراطية الكاملة في الهند.

وطولبت الحكومة البريطانية بأن تعلن أهداف حربها في ما يتعلق بالديموقراطية والإمبريالية وكذلك أن تعلن هل تنطبق تلك الأهداف على الهند، والأهم من ذلك أن حزب المؤتمر الوطني طالب بأنه ينبغي أن تكون الهند متحررة من قيود العبودية الاستعمارية. ويمكن للمؤتمر الوطني إما أن يستقيل أو يتولى زمام الحكم على مستوى الإقليم. وبعد مناقشة طويلة وخلافات كثيرة أعلنت القيادة العليا في المؤتمر الوطني في نوفمبر 1939م أنه لا يمكن للمؤتمر في أي حال من الأحوال أن يتحمل مسؤولية الحكومة ولو لفترة انتقالية من دون إعطاء الممثلين الشعبيين سلطة حقيقية. وأصرت على الدعوة إلى عقد جمعية

تـشريعية مـن أجـل تـبني الدستور الديموقراطي للبلاد. والتفت نائب الملك إلى "الـرابطة الإسلامية" أو "الهند المسلمة" كما سماها لدعم ادعاءاته. وبات محمد علـي جـناح يـؤيد بـشكل حاسم المساعي الحربية بشرط أن تكون لمنح العدالة للمـسلمين وعلـى أساس ضمان ألا يحدث أي تقدم دستوري من دون موافقتها. وتحـدى قـرار الرابطة الإسلامية الذي اتخذ في 18 سبتمبر 1939م دعوى المؤتمر الوطني المزعوم بتمثيل الهند كلها.

وكانـت الفجوة بين المسلمين والهندوس قد اتسعت في الماضي من جراء الـنزاع حـول مـنح الجائزة الطائفية، والمناقشة حول التحالف بعد انتخابات عام 1937م والخطـوات الخاطـئة مـن جانـب حزب المؤتمر الوطني بما فيها حملات اتـصال جماهيري بالمسلمين التي كانت وليدة أفكار نهرو، فإنها وسعت الفجوة بين الهندوس والمسلمين.

وبالـرغم مـن أن الإفراط في حكم وزارات المؤتمر الوطني (1937-1939) كـان مبالغاً فيه، عرضت الصحافة الأردية شبح "هندو راج" (الحكم الهندوسي) بنشر مخاطر مشروع "واردها" للتعليم ومشروع "فيديا مندر" في الأقاليم المركزية وتطبـيق تـلاوة أنـشودة "ونـدي ماترم" في المدارس، وفرض اللغة الهندية كلغة قومية على الجميع. ووفقاً لهم، بدا أسلوب السياسات التعليمية والثقافية للوزارة بديلاً عن المؤسسات البريطانية من قبل المؤسسات الهندوسية- وهي حالة خافوا من أنها سوف تقضي على هويتهم الدينية- الثقـافية[1].

وكـان محمـد علي جناح حليفاً لحزب المؤتمر الوطني أكثر من كونه عدواً له منذ انعقاد المؤتمر القومي لكافة الأحزاب في ديسمبر 1928م حتى قرار الرابطة الإسـلامية في مـارس 1940م. ولكـن محاولـته الرامية لعدم إحباط الديموقراطية

---

(1) عزيز أحمد، India and Pakistan، في كتاب The Cambridge History of Islam لـ بي. إيم. هولت، إين كيه. إيس. لامبتون وبرنارد لويس، المجلد 2 إيه (كامبريدج 1970)، ص 106.

العلمانية لم تتكلل بالنجاح بسبب عجز المؤتمر الوطني عن التغلب على نفوذ منظمة "هندو مهاسبها" الهندوسية أو عدد ملحوظ من أعضائه الطائفيين. لم يرفض حزب المؤتمر العنيد مقترحات محمد علي جناح فحسب، بل أقر خياراً سهلاً لمعاملة المسلمين ككيان سياسي متجانس، وعلى هذا الأساس أقام تحالفات فارغة من المبادئ من أجل تحقيق مكاسب قصيرة الأجل، والآن، وفي السيناريو السياسي المتغير، حمل محمد علي جناح الورقة الرابحة عملياً.

أعلن محمد علي جناح يوم 22 ديسمبر 1939 كـ"يوم النجاة". وبالرغم من أن هذا العمل المتسم بالحماقة الشنيعة قد نغَّص العلاقات بين الهندوس والمسلمين، إلا أنه دفع الثمن. فإن حركة "الجلاء عن الهند" بعثت آمالاً جديدة في أذهان قيادة الرابطة الإسلامية وحفزت اليقظة الجماهيرية. وبالرغم من أنه ربما لم يعرف ذلك، إلا أنه بلغ ذروته من الشهرة والنجاح، ومنحته سنوات التفاوض مع البريطانيين وحزب المؤتمر إحساساً بالمنعة واحتقاراً متغطرساً للمعارضين. ويبدو أنه توقع نتائج جهوده المرتبة بأسلوب جيد ومطالبه المنظمة بعناية بصدد التقسيم، وهكذا، لسبب أو لآخر، انطلقت عربة التقسيم.

وفي 29 يوليو من عام 1946، بدأ محمد علي جناح سياسة المجابهة المباشرة باستخدام يوم العملية المباشرة. وكانت النتيجة انتشار أعمال العنف في كلكتا، وبالتالي مأساة نواخالي وتيبيرا. وحقق محمد علي جناح بعد سلسلة من المناورات أمراً مستحيلاً، وهو استقطاب الهندوس والمسلمين في مخيمين معاكسين. وعرض أي. جيه. بينثال نائب رئيس غرفة تجارة ولاية بنغال صورة واضحة لتنامي العداء بين الهندوس والمسلمين والقيود الثقيلة على القادة من جراء تصاعد النزاع المدني وعدم قدرتهم على كبح جماح الطائفية الوحشية[1].

---

(1) مقالات بينتهال، مركز دراسات جنوب آسيا، كامبريدج.

وفي خريف عام 1947 وصل غاندي إلى كلكتا ونزل في بيت مهدوم في ضواحي مدينة كلكتا قرب موقع أحد أسوأ الاضطرابات بين الهندوس والمسلمين، وسرعان ما أدرك بأن أحد الأسباب الرئيسية للاضطرابات الطائفية كان الفقر المدقع بين الناس. فقد كان الملايين يعيشون في الأحياء الفقيرة في أسوأ حال. والحقيقة يتناول الكتاب المبدعون – آنذاك والآن – في كتاباتهم معاناة الناس العاديين وليس الذين تحميهم الثروة والسلطة. ففي كتاب مانيك باندوبادهياس "خطيان" (سجل الحسابات) يعود عامل مسلم إلى بيته بعد أن كان مختفياً في بيت هندوسي أثناء الاضطرابات، وأثناء مروره بحي للأثرياء لا يتضرر من جراء الاضطرابات، فيقول لصديقه قولاً متسماً بالبصيرة "إننا ننتمي حقاً إلى طبقة الفقراء". إن الفقر علامة هوية أكبر من أي دين. وفي قصص أخرى يجمع الوعي الطبيعي بين الفقراء ويجعلهم يتجاهلون اختلافاتهم الدينية[1].

ونعود إلى بينثال الذي رتب اجتماعاً مع غاندي ولكنه صادف اضطرابات على طريقه، وكتب "كانت هناك تفجيرات وأعيرة نارية وامتلأت الشوارع بالزجاج والأحجار". وعندما وصل إلى مكان إقامة غاندي وجده جالسا على رصيف خشبي منخفض لابساً إزاراً فقط وهو يغزل القطن، وكانت بنت صغيرة جالسة قربه ويبدو أنها كانت تتعلم غزل القطن أو ربما توفر له احتياجاته.

وبعد عشرين دقيقة على اجتماع غاندي وبينثال، اقتحم البيت حشد من المشاغبين المدفوعين بالغضب لأن نفوذ غاندي منعهم من تنظيم مجزرة عامة ضد المسلمين في كلكتا، وطالبوه بأن يتوقف فوراً عن معارضة أعمالهم، وإذا لم يفعل ذلك فإنهم سيقتلونه. لم يتوقف غاندي عن الغزل، وصوب أحد الشبان هراوته على رأسه، فأخذت البنت الصغيرة الجالسة قربه تلك الضربة بذراعها واستمر غاندي في الغزل.

---

(1) مثل سواخار (الاتفاقية) لـ اتشينتايا كومار سين غوبتا وأولوخار لـ نابيندو غوش.

لم يتشجع أحد من ذلك الحشد على الهجوم على غاندي بعد ذلك، ونفَّسوا عن غضبهم بانتزاع أطر النوافذ من الجدران وتحطيم الأبواب وتحويل الأثاث البسيط في البناية إلى شظايا. ومنذ اللحظة التي أنقذت فيها البنت الصغيرة حياة المهاتما توقفت الاضطرابات ولم يحدث شيء من ذلك النوع من الأحداث في كلكتا لشهور عديدة.

وخلال الفترة من عام 1947 والى عام 1950 عقد بينثال، بصفته ممثلاً عن غرفة تجارة ولاية بنغال وغرف التجارة المتحدة، اجتماعات عديدة مع نهرو رافقه فيها أحياناً آخرون وأحياناً كان وحده. وتذكر ذهابه إلى كلكتا، مباشرة بعد الاستقلال، لوضع نهاية للاضطرابات والمجازر في بنغال. جلس رئيس الوزراء أمام منضدة وضعت عليها محبرة كبيرة وأقلام رصاص ومجلد ثقيل من دليل ثاكير الهندي.

دار نقاش حول أفضل طريقة لكبح جماح العداء الطائفي. وجرى النقاش لبعض الوقت على عناوين معقولة، ولكن وبعد وقت قصير وجه بعض المناقشين المتحمسين نداءاً مؤثراً لخوض الجيش الهندي في باكستان الشرقية لإنقاذ الهندوس. استمع نهرو لفترة قصيرة، ولكن بدا فجأة أنه فقد هدوء أعصابه، وحمل الدليل ورفعه بطول ذراعيه فوق رأسه وحطمه على المنضدة وكرر هذا ثلاث أو أربع مرات بمزيد ومزيد من القوة، وتبعثر الحبر والوعاء والأقلام وما إلى ذلك فوق الأرض. واتهمهم بأنهم يخططون متعمدين لحرب ومجزرة ضد المسلمين، وتابع حديثه ببلاغة استثنائية حتى أن الذين كانوا يطالبون بدخول الجيش الهندي إلى باكستان الشرقية تسللوا إلى خارج الغرفة... وبقي بعضهم للاستماع إلى رئيس الوزراء، وبعد وقت قصير عاد النقاش إلى قضايا عادية وانتهى الاجتماع.

لم يتعرض أي هندوسي للقتل في باكستان الشرقية في ذلك الوقت، إلا أن

مئات الآلاف أصبحوا مشردين واضطروا إلى اللجوء إلى ولاية بنغال الغربية الهندية، وبالطبع كان نهرو محقاً برفضه إرسال الجيش عبر الحدود الجديدة. وكان رد فعله العنيف تجاه مثل هذا الاقتراح مثالياً.

كانت رسالة المفاوضات لما قبل وما بعد عام 1947 بسيطة بالنسبة للعم حامد في كتاب عطية حسين "نور الشمس على عمود مكسور":

> "على مرّ السنين سمح لنفسه أن يتعرض لسيل من الخطابات والبيانات التي تدفقت من فوج من القادة والمروجين من كل حزب كما ساوموا مع البريطانيين والآخرين، وحرضوا العواطف وناشدوا للسلام، وتكلموا إلى الشعب ومن أجل الشعب، وبقوا سالمين بينما تدفقت الدماء وتولدت الكراهية"[1].

الإنساني

السقف والباب منهكان من ثقل الصمت

يتدفق من السماء تيار الخراب

أنوار القمر الحزين

يلطخها التراب

الظلام يعمّ المضاجع

لحن قيثارة الكون مضطرب

ونغماتها تهمس النواح

وجدت الأحداث مثل الحربين العالميتين وتصاعد الفاشية ومعسكرات الاعتقال تمثيلاً حاسماً وعاطفياً في الأشكال الفنية مباشرة تقريباً. وكذلك كشفت فنون السينما والرسم والمسرح عمق المأساة الإنسانية ودرجتها في أغسطس عام 1947 من خلال تغطية فداحة العنف ومعانيه المتنقلة ومخططاته، واستمرار

---

(1) عطيه حسين، Sunlight on a Broken Column (نيودلهي، 1992)، ص 283.

التداخل بين "الحدث والتفسير"[1]، وقد أظهر الكتّاب والشعراء المبدعون قوتهم بالتعبيـــر عــن الغضــب والاشمئـزاز مــن العــنف، والتخوف من تكراره والأمل بمنعه[2]. وروت السير الذاتية أيضاً وطأة عنف التقسيم.

اختـارت الكاتـبة، عـصمت تشوغتائي، مواضيع من حياة النساء الناطقات باللغـة الأرديـة لـيدور حولها ما أسهمت به من القصص القصيرة وأعمال الرسم والمقالات والمسرحيات والروايات. وكتبت حول هذه المواضيع بأصالة حيث لا يمكن لكاتب (ذكر) أن يكتب مثل ذلك عن طريق اقتحام المناطق المحرمة حتى ذلـك الحـين في عالم الأنثى، وقد أخذت معاصراتها الإناث في رحلة رائعة من الوعي الذاتي والتعبير الشجاع عن الذات. بل إنها غيرت تركيبة الخيال في الكتابة باللغة الأردية.

تعكـس عـصمت تـشوغتائي فرح العصر وتوقعاته وتعبر عن مزاج الانتقال من عهد الاستعمار إلى الاستقلال والتقسيم. وبالرغم من أن بعض قصصها يعطي بعـض الأحـيان انطـباعاً مـتعمداً بالتساهل والاسترخاء الهزليين، إلا أنها متوازنة ومـسيطرة وتقـريباً رزيـنة في رفـع صـوتها غـضباً وفـزعاً ضد انتشار العنف بين الهـندوس والمـسلمين. ذلـك أن العـنف والحـرية شـديدا الـتداخل بحيث تجد صـعوبة في التمييز بين الاثنين. وأي شخص حصل على قدر من الحرية يكتشف أن العنف سيجيء معه. وتفسر ذلك:

---

(1) غيانينـدرا بـــاندي، Remembering Partition (كامبريدج، 2001)، و Routine Violence Nations, Fragments, Histories (نيودلهي 2006)، راجع أيضاً، إيان تالبوت :Freedom's Cry The Popular Dimension in the Pakistan Movement and Partition Experiences in North West India (كراتشي 1996)، أحمد سليم (تحقيق) Lahore 1947 (نيودلهي 2001).

(2) مثلاً Amrita Pritam، راجع نونيكا داتا، Transcending Religious Identities: Amrita Pritam and Partition في كتاب Assertive Religious Identities: India and Europe لستيش سبروال ومشير الحسن (تحقيق)، (نيودلهي، 2006). ص 439-67؛ كيه. إيس. دوغال، Abducted Not and Other Stories of Partition Holocaust (نيودلهي، 2007).

"يولي معظم الكتّاب التقدميين في الهند وباكستان اهتمامهم بهذه المسألة وبمساعدة عناصر أخرى بدأوا بجدية عملهم، وقد أحبطت قوة القلم الهجمات بالسكين والخنجر، وبالرغم من أن الرجعيين أيّدوا الخنجر والسكين، إلا أن العناصر التقدمية كانت هي المنتصرة. وفي نهاية المطاف، هذا هو الوقت الذي تعادل فيه قيمة الحياة حفنة من الرمال. والضحايا العاجزون أطلقوا في هذا المجال؛ وكل مطلب قوبل بصب الزيت إلى لهيب العنف الطائفي. والمسؤولون أداروا ظهورهم، ومصلحو الأمة تواروا بعيداً عن الأنظار، وكانت هذه هي اللحظة التي أبدع فيها الكتاب روائع المسرحيات وأعمال الرسم والقصص والأشعار ونثروها في كل مكان[1]".

هذا انطباع كاتبة عن التأثيرات التي تركتها كتابات التقسيم على جيلها.

هنا نجد سعادت حسن منتو ونجد معه ما دفن من الفنون وأسرار كتابة القصص تحت أطنان من التراب[2]. "هذا ليس طيشاً"، كتب منتو، كمرثية لنفسه في 18 أغسطس 1954 أي قبل عام من وفاته في سنه الرابعة والأربعين عندما قامت كوادر الحزب وأتباعهم العمي في الحرس الوطني ومنظمة "آر إيس إيس" الهندوسية المتطرفة بعملهم الأكثر وحشية وبربرية، أشار منتو إلى "التكريس العنيد الذي قتل به الرجال، وعن الندم الذي شعر به بعضهم، وعن الدموع التي ذرفها القتلة الذين لا يستطيعون أن يفهموا لماذا ما زالت فيهم بعض المشاعر الإنسانية حتى الآن"[3].

لا يمكن أن ينكر أحد أن أعمال منتو احتلت مكاناً خالداً وهاماً للغاية في الأدب الأردي. وقد ارتفعت قيمة أعماله ارتفاعاً ملحوظاً في عصرنا. وقد تعرّض

---

(1) عصمت تشغتاي في كتاب No Woman's Land لـ ريتو مينون (نيودلهي 2004)، ص 44، طاهر نقوي (تحقيق) My Friend, My Enemy: Essays, Reminiscences, Portraits (نيودلهي، 2000).

(2) سعادت حسن منتو، Kingdom's End and other Stories، ترجمة خالد حسن من اللغة الأردية (نيودلهي 1989)، ص 10.

(3) الوك بهالا (تحقيق)، Stories about the Partition of India، المجلد 3 (نيودلهي 1994)، راجع أيضاً محمد عمر ميمن (تحقيق) An Epic Unwritten: The Penguin Book of Partition Stories in Urdu (نيودلهي، 1998).

للـذم في حياته ككاتب بذيء ومشكوك فيه أخلاقياً وبسبب ذلك حوكم في أوائل الأربعينات ومرة أخرى في عام 1948. وهوجم من قبل منتقديه، ممن كان لديه دائماً الكثير منهم، لإثارة المآسي وتدنيس الموتى[1]. والحقيقة أن قصص منتو خلفت قدراً من الخصومة بينه وبين قارئه، وعلاقة يمكن تشبيهها ببعض أنواع المواجهات في عالم الفن. والحقيقة أيضاً أنه يطرح أسئلة تقلق كل قارئ متفكر، وكثيراً ما تبدو أنها إما قد ركُنت تحت البساط أو تم الرد عليها بالتهرب. "أنا لست مشاغباً ولا أريد إثارة أفكار الناس ومشاعرهم، وإذا ما نزعت سترة الثقافة والمجتمع، فهما عاريان وأنا لا أحاول إعادة الملابس إليهما، لأن ذلك ليس من شأني"[2].

تمكن منتو بكل هذا وذاك – من الشكاوى وصرخات الألم – من بناء خطاب قوي ملأ نقاده الأكثر جدية بالرهبة. وذلك أنه يمس القلوب والعقول. ولم يكن رأيه العام يختلف جوهرياً عن منتقديه وخاصة التقدميين منهم. وكانت مفاهيمه تنبع من آماله وأحلامه بمجتمع منصف وعادل. وكان يؤمن أيضاً برسم صورة واقعية للقضايا الاجتماعية في الأدب. في الحقيقة، أصر على أن الأدباء يجب أن "يقدموا الحياة كما هي، وليس كما كانت، وليس كما ستكون ولا كما يجب أن تكون".

ويجادل منتو داحضاً الاتهامات المتعددة ضده، أن "الأدب ليس هو الداء بل وبالعكس هو رد على الداء، وهو أيضاً ليس بدواء.... الأدب هو مقياس درجة الحرارة تجاه الوطن والشعب وهو يتنبأ بصحته ومرضه"[3].

---

(1) ليسلي فليمينغ، Another Lonely Voice: The Life and Works of Saadat Hasan Manto ترجمة طاهرة نقوي باللغة الأردية (لاهور 1985)، ص 27-30.

(2) ليسلي فليمينغ، Another Lonely Voice: The Life and Works of Saadat Hasan Manto ترجمة طاهرة نقوي باللغة الأردية (لاهور 1985)، ص 33.

(3) المصدر نفسه، ص 32.

تركز القصص القصيرة بشكل عام على الفرد البطولي الذي ينتمي إلى طبقة عادية، وترسم الأقدار "الصغيرة" للأشخاص الذين رمتهم الحوادث الكبرى التاريخية إلى الوراء. وكُتاب مثل هذه القصص يحكمون العوالم السامية الجليلة لأنهم يقومون بإعادة صياغة الحياة في صورتها المتكاملة. ونجد في قصص مثل "اللحم البارد" و "افتح ذلك" و "الهامش الأسود" اعتراضات حادة على العنف تتميز بالحيوية المحضة للمعاينة. ويبرز منتو كروائي، كمعلم أخلاقي وكملحد، كما تبرز جميع القوى الدقيقة المحركة التي دفعته إلى خلق أسلوب نثري جديد في "الهامش الأسود". وهذا الأسلوب الذي وظفه لإرضاء ضميره الفني معرباً عنه بأعلى صوته وأصوات جميع ذواته المعروفة بهذا النثر.

وبإمكاننا أن نحسّ بذبذبات متمردة تنمّ عن نفاد الصبر في قصص منتو. التي تنحاز إلى الحكايات "الصغيرة" ضد الكبرى، والتواريخ غير الرسمية ضد الرسمية. وما يمثل هامشاً للتاريخ المسجل – التأثير الفعلي للقرارات الحكومية على الحياة اليومية للناس- يشكل مركزاً في وصف منتو. وهو يأتي بالجانب السفلي والفكاهي للإنسان بالإضافة إلى طموحاته، وفي الوقت نفسه لا تُعدّ مقالاته ولا قصصه نسخة طبق الأصل عن تجاربه الشخصية. وهي كلها قطع فنية مبدعة تعكس وعي العصر، وتناقضاته وآلامه وآماله واهتماماته وعناياته.

قال القاضي مخاطباً منتو وهو يبرئه من التهمة :"لو رفضت استغاثتك، قد تنطلق بين الناس قائلاً بأن مولوياً ملتحياً قد خدعك و تسبَّب بهلاكك"[1].

وقد عالجت اللغات الأخرى أيضاً النكبة وشعرت بألم عميق تجاه التقسيم، كانت الظروف التي أحاطت بالكثير من القضايا وثيقة الصلة، وتتسم بشعور دقيق من الامتيازات، وتستمر سلسلة الأفكار، وفي التقدير النهائي تحظى القصة القصيرة، وهي أقدم صنف أدبي في العالم، بمكانة مرموقة باحتضان

(1) منتو، Kingdom's End and Other Stories ، ص 8.

المصير الفردي. وهي تتمسك بتاريخها الخاص، مقابل التواريخ المتعددة التي تنكشف في الرواية، والأمد القصير يحمل القوة نفسها التي تتمتع بها السرعة الملحمية في الزمن الروائي.

تغطي مجموعة القصص البنغالية المترجمة حالياً إلى الإنجليزية فترة واسعة من الزمن تمتد من أيام ما قبل التقسيم إلى العصر الراهن. وهي تشتمل على قصص أدباء الجيل القديم الجيل الناشئ معاً على جانبي الحدود[1].

وتعالج إحدى قصص المجموعة المذكورة مسألة الغموض في عقيدة الثغور/الحدود والشعب/الوطن بصورة جيدة. على عكس الكتب المدرسية القياسية العامة التي تبرز لنا الحدود والأوطان بشكل لا يمكن تغييره، لا يرى أبطال قصة "بانا بإمنغيشر ديشي" (بلاد الإوزة البرية) للكاتب أمرميترا، إلا حدوداً لم تتضح معالمها بعد. وبالنسبة إلى التاجر المشغول في عملية البيع والشراء بطرق مشروعة وغير مشروعة تبدو الحدود في أحسن حالة كياناً قابلاً للاختراق. وهكذا يتم تلبية الحاجة إلى بلسم "ويكس" في أحد جانبي الحدود بجلبه من الجانب الآخر. وإذا لم يتوفر بلسم ويكس، يكون كافياً استعمال بلسم "جندو".

ويعالج كاتب الأردو "فكر تونسوي" (1918-87) الفكرة نفسها ببراعة في قصة (واغ كي نهر) "قناة واغ"، "القناة التي تروي مياهها الحقول في كل من الجانب الشرقي والغربي للحدود الجديدة بين الهند والباكستان، سوف تستعمل الآن لتقسيم الشرق والغرب"[2]. وتحوك فكاهته المتدفقة بصورة عفوية نسيج المرح والهزل مع التهكم والفضيحة معاً.

---

(1) باشابي فراسير (تحقيق)، Bengal Partition Stories, An Unclosed Chapter (لندن، 2006). راجع أيضاً باسوديب تشاكرباتي، India Partition Fiction in English Translation: A Text on Hindu-Muslim Relation (كالكوتا 2007).

(2) مشير الحسن (تحقيق) India Partitioned: the Other Face of Freedom (نيودلهي، 1997)، المجلد 1، ص 248-9.

لم يحقق اختراع الحدود والثغور دائماً النتيجة المرجوة. ومن دون التحقق من الأرقام، من المعقول الافتراض بأن عدداً كبيراً من الناس وجدوا أنفسهم في جانب من الحدود بشكل غير متوقع لهم، بفضل جائزة رادكليف، وبعد "سكه بدل غيا" (تغيرت العملة المعدنية) مباشرة، تعتبر قصة "آجاريا كربلاني كولوني" للكاتب بيبوتيبوشن بندوبادياي انتقاداً هزلياً لسياسات تقسيم الحدود. يستغل مستعمرو الأراضي الذين وعدوا بالموقع المثالي على سواحل النهر، حالة التخوف من إعادة النقل إلى موقع آخر والتشرد. والحقيقة أن الموقع الحقيقي كان مختلفاً عما وعدت به الإعلانات المغرية لقطعة أرضية.

وبدت الحدود التي لم تكن إلا أرضاً "لعبور الطريق فقط" بالنسبة للتجار، مسافة بعيدة مثل "خارج البلاد" تقريباً للبطل "مزارول" في قصة "بانا هنغشير ديش" الذي لا يستطيع أن يفهم لماذا لم يتلق أعمامه وعماته الرسائل الواردة إليهم من باكستان الشرقية. مع أنه على العتبة، لا يستطيع اتخاذ خطوة يسيرة ليعبر الطريق ولكي يعرف السبب. والذين يرون الحدود غير مخططة، يحسبون الأشياء البيضاء المحلقة في السماء إوزة برية، والذين يرون الحدود بعينها يحسبونها طائرات حربية. ومع أنه يمكن أن يحاط الثغر البري بالأسلاك الشائكة، فكيف يمكن فرض هيمنة القانون على الحدود المائية؟ مرة أخرى، فلنرجع إلى قصة "توباتيك سينغ" للكاتب منتو:

> "أين تقع باكستان، أمر لم يعلم النزلاء عنه مطلقاً. ولذلك، لم يستطع أي من المجنون كلياً والمجنون جزئياً أن يتوصل إلى حل للغز: هل هما يقيمان الآن في الهند أم في باكستان؟ لو كانا في الهند، فيا للعجب! أين موقع باكستان إذاً على سطح الأرض؟ وإذا كان في باكستان فكيف حدث كل ذلك؟ لأن ذلك المكان كان في الهند حتى ذلك اليوم. ومن يحاول حل هذه المعضلة، يُصاب بالإرباك التام عندما يقال له بأن مدينة سيالكوت التي ما زالت في الهند، تقع الآن في باكستان. والجميع يفكر في ما سيحدث بمدينة لاهور التي كانت في باكستان حتى الآن، ولكن يمكن أن تنزلق إلى الهند في أية لحظة. وكان من المحتمل لاحقاً أن تصبح شبه القارة

الهندية بكاملها باكستان. ومن يعلم بأن كلاً من الهند وباكستان قد يتلاشى كلياً عن خارطة العالم يوماً ما؟

قبيل طلوع الشمس، صاح بيشم سينغ، الرجل الذي وقف على رجليه لخمس عشرة سنة، وعندما أسرع المسؤولون من الجانبين إليه، سقط أرضاً.

وهنا وراء الأسلاك الشائكة تقع الهند من ناحية، ووراء مزيد من الأسلاك الشائكة تقع باكستان من ناحية أخرى. وفيما بينهما على قطعة من التراب ليس لها أي اسم، يقع توباتيك سينغ"[1].

ويتجلى كثير من التعقيدات في العلاقات الشخصية البينية بواسطة القصة القصيرة. "يا الله! من يعلم كم من باكستانات تم إنشاؤها بإنشاء باكستان واحدة!" هذا خليط مربك إلى هذا الحد. أصبحت الأشياء أكثر تعقيداً، "كما كتب الأديب كمليشور، أحد الكتاب الثلاثة المعروفين الذين كتبوا القصة الجديدة، في كتاب "كم من باكستان" الذي أخذت منه هذه السطور، وهي نموذج نمطي لنثر كمليشور البسيط والحاد في الوقت نفسه ودليل صارخ على بصيرته النافذة للطبقات الكامنة في الحقائق، التي بُنيت في ما بعد بطريقة مزعجة. وهنا يفوق الأدب المواد الأثرية في فك الرموز غير المكتوبة، وكشف القناع عن الافتراضات التي لم تبين ولم تذكر. والأدب يبرز ما هو واضح وما هو خفي، وبهذا ينقلنا إلى عالم الواقعية والتخيلات.

وكنموذج لتنوع المواضيع التي يمكن ألا يجول عدد منها حتى في خيال المؤرخين، خذ بالاعتبار إنزال سفينة "بومفريت" في وسط النهر إلى البر الرملي، الأمر الذي يثير قلق البطل واضطرابه:

ماذا سيحدث لو سبحت السفينة إلى الإقليم الآخر أو ضلت طريقها في متاهات خليج بنغال؟ ولحسن الحظ، يركبها المسلمون الذين يستغلون الفيضانات

---

(1) منتو، Kingdom's End and Other Stories، ص 14، 18.

ضد التيار ويستعدون لبدء دفع المحرك بأسرع ما يتحرك، ويعيدون السفينة. "يجب ألا يرتاب أحد في شخص بسبب مجرد معتقداته. وكل ما تحفظه اليوم سيكون نجدة لك غداً"[1]، هكذا يقول قاض في المديرية الحدودية في سنوات ما بعد التقسيم. لقد أسس علاقة الثقة مع المسلمين القاطنين في المنطقة".

تأمَّل أيضاً التطابق الداخلي للمجتمعات أثناء الأيام الحرجة، وهو موضوع يثير اهتمام عالم الاجتماع. في قصة "ثرانكرتا" (الحامي) للكاتب نابيندو غوش. يستعمل النخبة الهندوس البنغاليون الأفراد من الطبقة السفلى المنبوذة لحماية أنفسهم من هجمات المسلمين. وفي نهاية القصة، يتأسف الراوي بطريقة تهكمية كون الزعيم "جوغرو" مات لأن الأفراد مثله خُلقوا لحماية الأناس أمثال المستر بوس. ولو لم يمت خمسة نيشاديين عوضاً عن البانداوين وأمهم لما بقيت حياتهم (تلميح إلى ملحمة "مهابارتا" حيث حمى خمسة بانداوين أنفسهم من الحريق الذي أصاب القصر الذي بني من اللك بالمؤامرة في الغابة)[2].

وتذكرنا القصص أيضاً بأنه لم يعرف كل المهاجرين إلى باكستان الراحة. ومنتو نفسه لم يحقق نجاحاً كبيراً حيث أخفق في الحصول على وظيفة لسبعة أعوام في لاهور. وقد أحس شاعر اللغة الأردية الكبير جوش مليح آبادي (1898-1982) باستياء بالغ ومثل منتو هو أيضاً توفي وروحه جريحة ومتململة وسيرته الذاتية "يادون كي بارات" (مسيرة الذكريات) حكاية للمصائب والبلايا التي داهمت حياته. واسترجع ذكريات تجاربه في باكستان، فكتب "إنني أشبه بفقير معدم يجلس على درج سلم المسجد الجامع بدلهي ويتسول الصدقات"[3]. وكذلك، الأسر المنقسمة أيضا مرت بمزيج من التجارب. وفي رواية "نور الشمس على عمود مكسور" الحادة للكاتبة عطية حسين التي هي من مواليد

---

(1) أنسادا شانكار راي Angina Bidesh (Alien Land) في كتاب Bengal Partition Stories لفيشر، ص 283.

(2) المصدر نفسه، ص 145.

(3) حسن، India Partitioned، المجلد 2، ص 206.

مدينة لكناو، يحاول ولي الدين اجتياز السور مرات كثيرة ويسقط في حالة من الغموض وهو كان يعمل كمحام في مدينة صغيرة بباكستان[1].

ولكنَّ الآخرين تعاملوا مع الحدود بطريقة مربحة لهم. ففي قصة إمداد الحق ميلان "سونا داس باول" ظل غغن بابو مقيماً في باكستان الشرقية وواصل تجارته في الحبوب بينما كان يرسل أمواله إلى بنغال الغربية إلى أن بنى بيتاً من ثلاثة طوابق لزوجته وأولاده هناك. وعندما هاجر التاجر إلى كلكوتا بعد أن كبر في السن لكي يحرق ابنه جثمانه بعد موته، فقد هناك العجوز المسكين المشرد باول سونا داس ملاذه حيث كان يقضي لياليه في مستودع البضائع الذي يملكه غغن بابو منذ أعوام. الأغنياء يعبرون الحدود بسهولة، والفقراء يصبحون بلا مأوى في وطنهم بالذات[2].

"صمت سونا داس لعدة دقائق، وبعد إلقائه نظرة خاطفة تجاه المستودع، أحسَّ بأنه قد تحول مظلماً أسود مثل ليلة المحاق، برغم أنه كان بدراً طالعاً في السماء. وكانت الليلة مغمورة بضياء القمر إلى حد بعيد، ولكن نسي سونا داس كل شيء".

قال غغن بابو: "إنني آسف جداً لك سونا داس. لقد قضيت عمري كله هنا. هل عليّ الذهاب من هنا؟ ماذا أفعل؟ إنني شيخ مُسنّ، وقد توافيني المنية في أيّ لحظة... فإذا متّ هنا، من سيشعل محرقة نعشي؟ فمن الأفضل أن أموت بالقرب من زوجتي، غولابن".

بعد هذا، لم ينبس، لا غغن بابو ولا سونا داس، بكلمة. وجلسا، والقنديل خافت النور بينهما.

ثم نهض سونا داس من مكانه بعد برهة.

أين تذهب؟ سأل غغن بابو.

لحظات وأعود. أجاب سونا داس بصوت حزين.

---

(1) حسين، Sunlight on a Broken Column، ص 294.

(2) فراسير، Bengal Partition Stories، ص 372-3.

لما خرج سونا داس، أحس بشعور مضحك في أعماق قلبه. في مثل هذا السن، أمن المناسب له أن يبكي؟ وهل ينبغي له أن يصيح ويضرب رأسه بالجدار؟ سوف يضحك الناس إذا رأوه باكياً. بدأ يدخن وتوجه نحو الجانب الخلفي للسوق.

كان هناك حقل كبير واسع. وفيما وراء الحقل امتدت حقول الأرز عبر أميال عدة. وكانت القرى ومزيد من الحقول تُرى على بعد كبير من هناك. وينشر القمر أنواره على القرية. وكان المكان منوراً بضياء القمر.

بخطوات ثقيلة ومرهقة، مشى سونا داس التعس والبائس بين الحقول. من يعلم إلى أين ذهب؟ ففي هذه الأرض الرحبة الواسعة بأجمعها لم يبق أي مكان لسونا داس[1].

وقصة "وطن إنسان" للكاتب حسن منظر، كتبت على خلفية تقسيم باكستان وانفصال بنغلادش عام 1971 والعنف في بنغلادش.

هذه كلها زادت من تعاسة أسرة مبين الرحمان. ذات يوم سأله أحدهم:

ما الذي أتى بك إلى كراتشي؟

أجاب "جئت للنزهة".

ولكن الآن لديك بنغلاديش، أليس كذلك؟

غمغمت بخشونة وبطريقة غير ملائمة كما سمعت الهندوس والسيخ يقولون للمسلمين في الهند "ولديك باكستان الآن لماذا لا تذهب هناك؟".

سألته بشكل انتقامي تقريباً "لم تذهب إلى بنغلاديش!"

تغاضى عن قسوة لهجتي وقال: "وبنغلاديش لي ههنا في هذا المكان".

"ماذا"؟ سألته.

كرر جوابه كأنه يشرح شيئاً لرجل مجهول تماماً:

بلدي، مكتبي، وعملي كلها هناك بالضبط[2].

---

(1) فراسير، Bengal Partition Stories، ص 371-3.

(2) حسن منظر، A Requiem for the Earth: Selected Stories (كراتشي، 1998)، ص 69.

قل لي يا غزال كيف مات المجنون.

وبعد موت المجنون ماذا جرى للصحراء؟[1]

عندما سالت الدماء وانتشرت البغضاء والكراهية، لم يقم أحد بتعداد الضحايا. ويقدر جي. دي خوسلا (1901-96) بأن عدد الضحايا وصل إلى نصف مليون[2]. ولم يعلم أحد عدد المشردين والنازحين إلا أنه اكتشف أن مليوناً وربع مليون من الناس عبروا حتى أوائل سبتمبر بنجاب الغربية إلى بنجاب الشرقية والعكس أيضاً صحيح، وبينما كان 9 ملايين من الناس في حركة خروج ودخول دائمة، بين عامي 1946 و1951، وقدم حوالي تسعة ملايين من الهندوس والسيخ إلى الهند، ونحو ستة ملايين من الناس هاجروا إلى باكستان. من بين تسعة ملايين نسمة، جاء خمسة ملايين من المنطقة التي أصبحت باكستان الغربية، وأربعة ملايين من باكستان الشرقية[3]. وبين أغسطس وأكتوبر من عام 1947، مزقت الحرب الأهلية بنجاب. في قصيدتها التي تقطع القلوب، (إنني أنادي وارث شاه) مخاطبة الشاعر وارث شاه الشهير من الثامن عشر الميلادي، تناشد الشاعرة أمريتا بريتم (1919-2006) كاتب قصيدة "هير" الخالدة:

اليوم تبكي مليون بنت

ولكن أين وارث شاه

ليرثي آلامهن ومصائبهن

انهض يا رفيق البائسين!

---

(1) هذا هو بيت للشاعر رام نارain موزون حول هزيمة سراج الدولة مقابل البريطانيين.

(2) غوبال داس خوسلا، Stern Reckoning: A Survey of Events Leading up to and Following the Partition of India (نيودلهي، 1989).

(3) إقبال إيه. أنصاري، Life after Partition: Migration, Community and Strife in Sind 1947-1962 (كراتشي، 2002).

قد ملأت الجثث المراعي

اصطبغ نهر تشيناب بالأرجواني

بحلول عام 1951 توجه ما يناهز 329.000 مسلم من دلهي إلى كراتشي، وبذلك انخفضت نسبة المسلمين في العاصمة من 33.22% عام 1941 إلى 5.71% بعد عقد من الزمن. ومن ناحية أخرى كان المسلمون في السند حوالي 90% من السكان بالمقارنة مع 2.9% فقط من الهندوس و6.9% من الطبقات المنبوذة. وارتفعت نسبة المسلمين الحالية بحوالي 38% بينما انخفضت نسبة غير المسلمين تقريباً بنسبة 84% مما كانت عليه قبل عام 1947[1].

جاء حوالي 4.75 مليون لاجئ من الإقليم الحدودي الشمالي الغربي وبنجاب الغربية إلى الهند. وتروي رافيندر كاور قصة تشردهم وضياعهم وإعادة توطينهم وتأهيلهم. وبجانب ذكريات التجارب الشخصية والوراثية[2]، تتناول الخلفية الاجتماعية للهجرة والسياسات الحكومية بشأن إعادة التوطين ومطالبات المهاجرين بمكان جديد بميزة خاصة، ومنح هوية للبنجابيين الهندوس. وهي تدقق في النظريات والافتراضات الحالية خطوة بخطوة وتمضي إلى أرض مجهولة وتفتح خطوة خطوة آفاقاً جديدة للبحث.

يتمحور معظم الكتابات الموجودة حول عقد من الزمن بعد التقسيم. أما كتابها فهو يحقق بشكل حاسم في الفترة ما بين عام 1947 وعام 1965 الذي دُمجت فيه وزارة الإغاثة وإعادة التأهيل بوزارة الداخلية. استوعبت كاور العملية المزدوجة لتحويل (أ) ناس عاديين إلى لاجئين و (ب) لاجئين إلى مواطنين وبعد

---

(1) إقبال إيه. أنصاري، Life after Partition: Migration, Community and Strife in Sind 1947-1962 (كراتشي، 2002).

(2) رافيندر كور، Since 1947: Partition Narratives among Punjabi Migrants of Delhi (نيودلهي، 2007). حول بنغال، راجع أيضاً Right or Charity? The Debate over Relief and Rehabilitation in West Bengal لـ جويا تشترجي في كتاب The Partition of Memory: The Afterlife of Division of India لـ سوفير كاول (نيودلهي، 2001).

ذلك إلى ناس محليين. تركز دراساتها الأخيرة على إعادة التوطين، ويتقدم كتابها خطوة إلى الأمام ويحكي معاناة المهاجرين وحياتهم اليومية واستراتيجياتهم لمواجهة العالم الجديد القاسي وغير الودي. هذا، وتستند أعمالها الأخيرة إلى استنتاجها عن تجارب رواة الطبقة العليا الهندوسية/ الطبقة الاجتماعية المتوسطة وتركت المهاجرين من الطبقة الدنيا/المنبوذين. وكتاب "منذ عام 1947" يستند إلى تجارب الأخيرة كسرد تكميلي لقصة الطبقات المتوسطة البنجابية.

وبتجربة الهجرة وإعادة التوطين على مستويات متعددة، من المستحيل أن نتصور ولو قصة واحدة من شأنها أن تمثل حقيقة التقسيم. وبالتالي فإن تجربة أولئك الذين يسافرون بالطائرة (عبر الحدود) تختلف تماماً عن تجربة المسافرين سيراً على الأقدام. ورغم ذلك "لم تكن قط حكاية السفر بالطائرة جزءاً من القصة الوطنية للتقسيم الذي ترتبط فيه ولادة الأمة بصدمة التجزئة الإقليمية والخسارة ويلي ذلك لاحقاً التجدد الحاصل نتيجة رؤية سياسية واضحة". ويتناسب كتاب خوشوانت سينغ " قطار إلى باكستان" (1954) أو كتاب كريشنا شاندرا " قطار بيشاور السريع" مع القصة الوطنية عن الكفاح والتضحية وروح اللاجئين التي لا تقهر.

وللسيدة كور العديد من المستويات السردية، وإحداها: أن القصة الرئيسية تسردها نخب بنجابية، ولو أن تجاربهم ذاتها تختلف عن التجارب العامة التي يسردونها. والثانية: أن النساء والرجال الفقراء من اللاجئين لا يؤلفون تاريخهم بأنفسهم، لأنهم "يتواجدون فقط كلاجئين من العامة" الذين تصنف محنتهم الفردية كتجارب جماعية لا غنى عنها لسرد أكبر رواية عن مسرحية التقسيم الملحمية، والثالثة: أن المنبوذين تم استثناؤهم، وذلك بسبب أن أسطورة الطبقات العليا والطبقات المتوسطة للبنجابيين صيغت بعناية لتظهرهم أبطالاً ناجين رغم كل الصعاب التي واجهوها من أجل النجاح في إعادة بناء حياتهم.

وتستنتج كور أنه "لا يمكن تعكير صفو هذه الأسطورة بفتح الباب على تجارب المنبوذين".

بالرغم من وجود دلائل كافية على استقلالية التمثيل الأدبي في التعبير عن التجارب المتخيلة[1]، إلا أن ذكريات العنف والاجتثاث صبغت صدمة التذكر (وإعادة التذكر). وحتى من دون وجود نصب تذكاري للناجين، فهي تتمثل في أشكال الحياة اليومية بين المهاجرين. وكما يشير كارل كيه. دوتش لا غنى عن الذكريات، بالرغم من أنه يمكن ملاحظتها مباشرة، فيمكن أن يلاحظها البعض بواسطة التحليل الأدبي، وبث وسائل الإعلام أو مصادر أخرى[2].

ويقود ذلك إلى ذكر العنف ضد المرأة، وعدا عن المشاعر المتعلقة بالمجانين الدمويين خلال العامين 1947 – 1948، ليس هناك شيء غير مكتمل أو ناقص أو ضعيف في السرد المحزن عن النساء الناجيات. فإنهن تحملن كثيراً وطأة العنف والاجتثاث والتشرد. ويبرز العديد من القصص البنغالية الفوارق بين الجنسين اللذين تعرضا للصدمات النفسية. اثنتان منها رائعتان للتمثيل عن انتصارهما.

فيحكي كتاب السيدة مهاشويتا ديفي (قصة رام ورحيم) قصة اثنتين من الأمهات فقدتا ابنتيهما أثناء أعمال الشغب، وتدركان أنهما معاً في الحزن والبحث عن طريق للنظر إلى الأمام وردم الفجوة بين الهندوس والمسلمين[3]. وفي كتاب (الهند) يحكي سيد مصطفى سراج قصة امرأة عجوز سريعة الرد على المزاح الذي يوجهه إليها الرجال. وتمشي إلى شجرة بانيان وتستقر بارتياح عندها. وعندما تُكتشف ميتة. يحارب الرجال المجتمعون، المسلمون

---

(1) سوكريتا باول كومار، Narrating Partition: Text Interpretations, Idea (دلهي، 2004).

(2) Communication Theory and Political Integration في The Integration of Political Communities لـ بي. إي. جاكوب وجيه. في. توسكانو (فيلديلفيا، 1964)، ص 64.

(3) فراسير، Bengal Partition Stories، ص 375-88.

والهـندوس، لأداء طقوس ما بعد موتها. يدعي كل من الفريقين بأنها تنتمي إليه. ولكـن "تـبعث" فجأة بعـد ذلـك وتنـصرف، وتقـول للناس إنهم لم يعرفوا من تكون، يمكن أن تكون شبحاً؛ ويمكن أن تكون شبه القارة.

أيـاً كانت، فصورة المرأة العجوز الهزيلة صورة قوية، لأنها تتخطى حدود المسافات والقيود والهويات التي يمكن أن تفرض عليها. فهي تنهض من الموت مـرة أخـرى، لا للتدمير أو الانتقام وإنما لتذهب في طريقها، إنها الروح التي لا تقهـر وهـي أبعـد من كل الاعتداءات ويمكن بالعكس أن تلقي الرعب في قلوب الرجال الذين لم يتعلموا الدروس من العنف والكراهية.

"أيـتها العجـوز! أأنـت هندوسـية أم مسلمة؟" يسألها الناس من كلا الطرفين. وهي ترد عليهم 'هل فقدتم أبصاركم أيها الأوغاد، ألا ترون، يا شياطين الجحيم، ألا ترون من أنا؟ اذهبوا، اخرجوا من هنا واغربوا عن أنظاري، وإلا فسأقتلع عيونكم".

بعـد قـولها ذلـك تمـضي، فتفسح الحشود طريقاً لها، ثم تختفي تدريجياً في الوهج الناعم لغروب الشمس الذهبية[1].

وفي كـتاب إمـداد الحق ميلان (كانت الفتاة بريئة)، تبدو المحبة مقيدة في أخلاقـيات مجـتمع القـرية الإقطاعـية ولا تتمـتع بحـرمة الحياة الخاصة. فها هي كوسـوم ابـنة أحد فقراء الحرفيين، تعاني من عبء مزدوج يتمثل في كونها امرأة ومسلمة فقيرة. أما الولد، وهو هندوسي، فهو أفضل وضعاً ويمكن له أن يشتري حـريته مـن الإمـام عندما وجد في لقاء سري مع البنت. وكوسوم غير قادرة على دفـع الغـرامة وتتعـرض لمائـة جلدة أمام شعبها. مما يدفعها إلى الانتحار، ومع ذلك ينتظرها الولد الهندوسي عند النهر.

"تـبدو أرض الله رومانـسية بـشكل غـريب في تلك اللحظة. إن القمر في كبد الـسماء بالـضبط. وينتشر نوره الفضيّ في كل الأرجاء، أوراق الشجر وظلالها تتدلى بالـريح الليلـية المهجـورة، وبعـيداً في مكان ما يمكن سماع صرخة طير ليلي وحيد.

---

(1) فراسير، Bengal Partition Stories، ص 296.

صرخة الطير تحملها الريح، ثم تمضي بعيداً. كانت موسيقى الحشرات الليلية تسكن الأرض الدافئة. وجمال الطبيعة الوافر هذا تشوبه دموع كوسوم بعض الشيء. تغرق الدموع خدي كوسوم، تغرق قلبها، هناك في الفناء، تنظر إلى السماء، تنظر إلى القمر، ثم تقلب عبوة مبيد الحشرات على فمها، تتدفق تلك النار السائلة إلى أسفل صدر كوسوم لتحرقه، وخلال جزء من ثانية يختفي بصرها"[1].

وفي القصص السردية الحالية القائمة على أساس الجنس، تمثل المرأة أحيانا كـ"مسرحية" على حد سواء باعتبارها ضحية أو منتصرة. ترفض العمة سائرة في "نور الشمس على عمود مكسور" أن ترى الغبار والخراب، "لقد اخترعوا ضوءاً لا يستوعب أنسجة العنكبوت"[2]. بالرغم من أن أمثلة النساء اللواتي يكسبن الاستقلال والهوية والسيطرة على حياتهن ليست نادرة، إلا أنهن والرجال الفقراء من اللاجئين عموماً لا يروون قصتهم إلا نادراً.

"تظهر النساء في الكتابات المتمحورة حول التقسيم بصورة رئيسية كضحايا العنف وعمليات الاختطاف وتغيير الدين بالإجبار، بينما يظهر الرجال الفقراء في الخلفية الواسعة لمسرحية التقسيم كجزء من الحشود، هاربين على سقوف القطارات أو بين طوابير المشاة. وهم لا يظهرون كأفراد لهم حقوقهم الشخصية. وتُلخَّص تجاربهم الفردية كتجارب جماعية ضرورية ضمن رواية أكبر لمسرحية التقسيم. هكذا، يبقى الفقراء من الرجال والنساء فقط ككتلة من اللاجئين الذين يشكلون مكونات تكاملية من هجرة التقسيم من ناحية، ويعملون كخلفية ضدّ ما ترويه التجارب الفردية لمهاجري الطبقة المتوسطة"[3].

أختتم هذا الجزء بمناقشة رواية كتبتها امرأة، وهذه المرة باللغة الإنجليزية وعبر الحدود. في هذه الرواية شبه السيرة الذاتية الأولى، تتابع الكاتبة ممتاز شاه

---

(1) فراسير، Bengal Partition Stories، ص 517.

(2) حسين، Sunlight on a Broken Column، ص 275.

(3) كاور، Since 1947، ص 254.

نـواز المعروفة بـ"تازي" (1912 -1948) كيف اعتنقت هي نفسها فكرة إقامة وطن مـستقل للمـسلمين من خلال حياة الأختين، زهراء جمال الدين وصغرى جمال الدين، إحداهما من أشد المؤيدين المتحمسين لحزب المؤتمر والأخرى ناشطة في الـرابطة الإسـلامية في بـنجاب بالقـدر نفـسه من الحماسة. عند نهاية الرواية يحـدث تغـير في مـشاعر زهـراء مـن خـلال عملية متموجة بطيئة بدأت في فترة الثلاثينات من القرن العشرين.

كـان هـناك الكـثير من الخطب والقصائد والأغاني وذلك قبيل غروب الشمس عـندما بـدأوا (أي الجمهور) رحلتهم عائدين إلى أمريتسر، وكانت صامتة تماماً، لأن ذهنها كان مليئاً بالأفكار ذلك اليوم.

"أرض جديدة - باكستان" قال رجال الرابطة.

"عالم جديد" صاح العمال . . .

وهي فكرت في كلمات الشاعر العلامة إقبال :

"التغيير وحده يحقِّق الاستقرار؛

كانت عيناها ممتنتين وابتسم هو وتركها لتتفكر[1].

تركـز روايـة "القلـب المنقـسم" علـى الفترة من 1930 إلى 1942 عن طريق "نـسج العديـد مـن أبعاد هذه السنوات المضطربة والتناقض المؤلم للذين عاشوا خلالهـا". وبالـرغم من أن المسودة الأولى للرواية اكتملت في مارس 1948، إلا أنهـا ظهـرت بعـد عـدة سنوات من وفاة المؤلفة في حادث تحطم طائرة. وروى شـقيقها: "أولـئك الـذين يعرفون ممتاز يتساءلون في أغلب الأحيان كيف كان رد فعلـها حول "الستار الحديدي" الذي نشأ في ذلك الوقت بين الهند وباكستان. لم يكن ذلك ما تصورته في الفصول الختامية لـ"القلب المنقسم""[2]. وبخلاف موالي

(1) حسن، India Partitioned ، مجلد 2، ص 26.

(2) المصدر نفسه، ص 13-26.

العائلة، راسلت ممتاز شاه نواز نهرو، وكتبت أشعاراً اشتراكية خلال الفترة ما بين 1939-1942، وحضرت جلسات حزب المؤتمر وارتبطت بالمجموعات الاشتراكية. ولكن استرشادها بدأ مع "حركة الجلاء عن الهند" واتخذت قراراً بتنظيم النساء المسلمات في دلهي وبنجاب تحت رعاية الرابطة الإسلامية.

ماذا حدث في الأيام السعيدة من عام 1919 عندما اتَّحد الهندوس والمسلمون لمحاربة البريطانيين؟ ما هو سبب استياء ممتاز شاه نواز من حزب المؤتمر؟ وماذا حدث للنهضة الإسلامية التي أوضحتها أشعار إقبال المؤثرة للروح؟ وبالتالي، ما الذي أدى إلى معارضة حزب المؤتمر بشدة لفكرة دوائر انتخابية منفصلة، وإلى اتهام المسلمين بمعاداة الوطن وضيق الأفق؟ ولماذا لم يعمل شيئاً لتهدئة مخاوف المسلمين من أن الاستقلال الذي وعد به حزب المؤتمر هو للهندوس فقط وليس للجميع؟ يتضح من وجهة نظر المسلمين أن القومية بدأت تعني على نحو متزايد التفكير والعيش بطريقة حزب المؤتمر الهندوسي وليس بأية طريقة أخرى. والذين يعيشون أو يفكرون بطريقة أخرى يعتبرون معادين للهند، تتابع ممتاز شاه نواز التحول التدريجي بداية من مطالبات المسلمين الأولية بالحماية والضمانات الاقتصادية ومروراً بحجز المقاعد والدوائر الانتخابية المنفصلة وانتهاء بالمطلب العنيد بفصل الوطن، أرض الطاهرين، باكستان.

وماذا كان يمكن أن تكون حالة شبه القارة الهندية اليوم لو تمكن كل من حزب المؤتمر والرابطة الإسلامية من التوصل إلى حل وسط؟ هل كان تمزق القلوب والأرض حتمياً؟ أم كان يمكن تجنبه؟ كلا الجانبين سمح للصدع بأن يصبح هوة وللهوة بأن تصبح بحراً من الدماء والدموع، فكل من الجانبين آثم[1].

(1) مكاتبة خاصة إلى رخشنده جليل.

نعم، الحقيقة أن ذلك يجعل من التقسيم "مأساة إنسانية معقدة من شأنها إثارة العديد من التساؤلات والشكوك"[1]. وأبرزها بالطبع "موقف انتقالي غامض جداً بين الإمبراطورية والوطنية". والآخر، نهاية الإمبراطورية المنفلتة التي زعزعت استقرار حياة الملايين. والأخير، تواطؤ الأحزاب السياسية مع القتلة وأعمالهم[2]، وعلى كل حال، قد يحاول المرء التكيف مع "الحقيقة" وهي أن هذه التساؤلات ستظل تطارد أبناء شبه القارة الهندية.

الجيل المفجوع

يصور أحمد علي وعطية حسين التغير والانحطاط الذين شابهما اضطراب طال الجيل بأكمله، ويكشفان عن وجود حساسية نادرة للتغيرات في إقليم "أوده"، وللسقوط الوشيك للنظام الاقطاعي فيه، والفوضى والانعدام الأمني لأولئك الذين كانوا يحاولون التكيف مع الانتقال.

> **وقد واجهت مئات الآلاف من العائلات حتمية تغيير التصورات الذهنية وأساليب الحياة الموغلة في القدم. كما واجه مئات الآلاف من ملاّك الأرض المصير نفسه. أما أولئك الجوعى الذين يعيشون على الهبات فقد أجبروا على تغيير عاداتهم القائمة على الاستهلاك السلبي. وكان هناك من واجهوا احتمالات الفقر والخسارة الفعلية للامتيازات، ولذلك فقد فقدوا اتزانهم عندما فقدوا عالمهم، ولاذ آخرون بقراهم، وكانت هذه النهاية كما تنبأ به عمي، ومع ذلك فهي نهاية مدعمة بنظرياتنا وحماسنا، إنها إذاً كالموت والفناء الذي يطال كل شيء، ونهاية أسهل تقبلاً للذهن من الحقيقة[3].**

---

(1) انتظار حسين، The Seventh Door and Other Stories، قام محمد عمر مينون بتحقيق (لندن، 1998)، ص 14.

(2) ياسمين خان، The Great Partition: The Making of India and Pakistan (نيودلهي، 2007)، ص 206-7.

(3) حسين، Sunlight on a Broken Column، ص 227.

ترسم السطور الختامية لرواية أحمد علي الموسومة بـ "الغسق في دلهي" صورة عالم يشهد التغيرات، بل يزول على نحو سريع، وكما يقول: "وهبط الليل سريعاً حاملاً الصمت، مغطياً إمبراطوريات العالم في ستار من الظلام والكآبة"[1]. ويلخص الروائي، أحمد علي، بكل بدقة وحساسية، المزاج العام للمدينة مثلما كتب شاعر الأردية، مير تقي مير، "تسكن الأرواح في العصر"، وهو يصور "انحطاط ثقافة كاملة ونمطاً معيناً من التفكير والحياة، فقد ماتت وذهبت بالفعل أمام أعيننا". ومع أنه كان يفضل العيش والموت في دلهي، إلاّ أن هويته الهندية سرقت منه، وأضحت في كراتشي[2]. وصار كأجنبي معزول، حتى أطلق عليه لقب "دهلوي".

كما تلخص عطية حسين، الكاتبة المعروفة ببراعة أسلوبها، مجموعة من العواطف الإنسانية في جملة أو جملتين. ونثرها جذاب ودقيق ورائع، وهو حسب تعبير أنيتا ديساي يشبه مدرسة لرسم الصور المصغرة في الهند المتأثرة بالمغول. وروايتها ومجموعتها القصصية "حساسة وطرية مثل الأعشاب الطازجة التي تحركها الحياة وتتمايل في الشمس والمطر، وقراءتها تعطي شعوراً كما لو أن أحداً خرق ستارة أو فتح باباً ودخل في الماضي"[3]. ويتمحور معظم رواية "الشمس على عمود مكسور" حول المجتمع الإقطاعي في محاولة التكيف مع أوجه عدم اليقين وانعدام الأمن التي خلقتها الحرب العالمية. و"هناك توتر في الهواء" كما يقول العم حامد لابنه سليم.

> **كل شخص يجادل، ولا يبدو أن أحداً يتحدث بعد، وليس في مدينتنا التي تعرف بتقاليدها المرنة والتي تعتبر المحادثة من الفنون الجميلة، وتحب الكلمات كوسيلة للتعبير، وتستمتع بالمعارك الكلامية بقدر أي عرض متألق حساس من المهارة النارية، كأن شخصاً ما انسلّ إلى ذخيرة حية من الألعاب النارية، وفي الاتجاه**

---

(1) أحمد علي، Twilight in Delhi ، (لندن، 1940) ص 318.

(2) ويليام دالريمبل، City of Djinns: Ayear in Delhi، (دلهي، 1993) ص 65.

(3) أنيتا ديساي، المقدمة، في حسين، Sunlight on a Broken Column ص. (و).

والمراوغة ثمة رغبة في إلحاق الأذية، حتى أن الزوار يجادلون، يتردد الآن نوع جديد من الناس إلى المنزل، رجال متعصبون ملتحون وشباب متعنتون[1].

كانت عطية حسين معروفة جداً في الأوساط الاجتماعية والثقافية التي تناولها روايتها وتنتمي إلى عائلة إقطاعية في إقليم "أوده" ونالت الدراسة في مدرسة لامارتينير للبنات وكلية ايزابيلا ثوبورن في لكناو. وكانت أول خريجة جامعية من عائلة إقطاعية. ورغم ذلك لم يمنعها انتماؤها الإقطاعي من المساهمة في النشاطات اليسارية وحضورها أول مؤتمر للكتاب التقدميين ومؤتمر المرأة لعموم الهند في عام 1933 بكلكتا، وانتقلت إلى لندن في عام 1947.

"إن الأحداث التي وقعت أثناء فترة التقسيم وبعدها وحتى يومنا هذا مؤلمة جداً بالنسبة إلي، والآن في شيخوختي أشعر أن جذوري قوية جداً، وهذا يسبِّب لي الألم أيضاً، عقلاً وروحاً في كل مكان باستثناء ذلك المكان الذي ولدت فيه وترعرعت"[2].

ترعرع أحمد علي وعطية حسين في بيئتين مختلفتين كل الاختلاف، ولكن وبرغم ذلك هناك الكثير من أوجه التشابه بينهما. فكلاهما مرتبط بالقيم الليبرالية والمركبة، ما يعتبر السمة المتميزة لبيئة دلهي وبيئة لكناو الاجتماعية والثقافية. وكلاهما غير مرتاح للتقسيم ومكروب بسببه. وفي الحقيقة هما ينتميان إلى جيل عاش بقلبه الممزق وكل منهما ربط حياته ومماته ببلدان ليست لهما. وإذا ما تبادلا الرسائل فربما يكتب بعضهما للبعض ما يلي:

كيف أعبر عن خلجات قلبي في هذا البلد الغريب؟

فإنني أتحدث بلغة لا يفهمونها

– الشاعر مير تقي مير

---

(1) حسين، Sunlight on a Broken Column، ص 230.

(2) ديساي، المقدمة، في المصدر السابق، ص (ط).

لم يكـن للجامعـة الملـية الإسلامية دور في إنتاج القصص حول التقسيم، ولكـن ردود فعلـها تجـاه مـا صـاحبته من مآسٍ كانت دعوة صريحة للتعاون بين الهـندوس والمـسلمين لمكافحـة مـا وصـفه ذاكـر حسين بأعداء الحياة والبهجة وضـوء الـنهار. وجـاءت فرصـة مناسـبة سـعيدة، وهي احتفال الجامعة المتأخر باليوبيل الفضي من 15 إلى 18 نوفمبر لعام 1946، وكان ذاكر حسين مشغولاً جداً في تحـضيرات المراسـم الافتتاحية وذلك لأنها كانت ستعد إنتاجاً رمزياً أكبر من أي وقـت مـضى ونظمـه قـسم العلاقات العامة بالجامعة. واستعيرت خيمة كبيرة ضـخمة من الولايـة الأميريـــة رام بور، وأشرفت على الترتيبات قدسية زيدي (1912-1960)، وهـي سيدة معروفـــة بسحر شخصيتها وزوجة بي. اس. زيدي (1898-1992) شيخ الجامعة المستقبلي لجامعة علي غره الإسلامية.

وبفـضل مـا أُوتي مـن الرؤية والخيال وسعة العقل والجرأة العالية إلى حد الـتهور، انتهـز ذاكر حسين هذه المناسبة للجمع بين قادة حزب المؤتمر والرابطة الإسـلامية في منصة مشتركة. وجلس بعض قادة البلاد البارزين من كلا الجانبين معـاً بـرغم الخـلاف الكـبير بيـنهما. ومن أولئك القادة البارزين كان محمد علي جـناح وأخـته المخلصة فاطمة، ونهرو، وآزاد، ولياقت علي خان (1895-1951) الـذي أصـبح أول رئـيس وزراء لباكستان، وأميرا إمارتي بوبال ورامبور، وكيه. ايه. حمـيد (1884-1972)، ورجـل الأعمال الثري (السير) عبدالقادر (1874-1953) مـن بـنجاب، والباحث اللغوي عبد الحق وسيد سليمان الندوي (1884- 1953) وهو عالم ديني من ندوة العلماء. وأرسل غاندي الذي شغلته منطقة نواخالي التي مـزقتها الاضـطرابات الطائفية رسالة فحواها "إن الخير الذي قدّمه رجل طيب في حـد ذاتـه يمـثل الاحتفال الحقيقي به، والعمل العظيم الذي قام به الدكتور ذاكر

حسين في حد ذاته يمثل عظمته الحقيقية" وكان قد قام بزيارة مفاجئة إلى الجامعة في خضم انشغالاته في مارس 1946 وعقد اجتماعاً هادئاً مع الطلاب والمدرسين، وقد وصف الكاتب، بياري لال، تلك الزيارة:

"سأل أحد الطلاب ماذا سيعملون لتحقيق الوحدة بين الهندوس والمسلمين، ورد عليه غاندي بأن الطريقة هي أنه حتى لو تحول جميع الهندوس إلى مشاغبين وأساءوا إليهم فيجب عليهم ألا يتوقفوا عن اعتبارهم أشقاء بالدم والعكس أيضاً صحيح. وإذا ما ردّ طرف على اللياقة بلياقة، فيعتبر ذلك تفاوضاً، وحتى اللصوص وأعضاء العصابات يعملون ذلك، إن الإنسانية تشجب حسابات الربح والخسارة. . . وإذا استمع كل من الهندوس إلى نصيحتي أو في الحالات البديلة استمع المسلمون إلي، فسيعمّ سلام في الهند لا يمكن لشيء أن يحطمه. صانع الأذى سيضجر من أعمال الطعن المؤسفة، عندما لا يكون هناك أي انتقام أو استفزاز مضاد. قوة غير مرئية ستمسك يده المرفوعة وسترفض إطاعة نيته الشريرة. إن الله يحب الخير ولا يتيح للشر أن يتجاوز حدوده"[1].

وقبل مغادرته الحرم الجامعي، وقف غاندي عند ضريح الأنصاري مؤسس الجامعة، ويصف بياري ذلك:

"كان الدكتور مختار أحمد الأنصاري بمثابة الشقيق بالنسبة للمهاتما غاندي، وخلال صيامه لواحد وعشرين يوماً من أجل تنقية النفس في عام 1933 وعندما أصبحت حالته الصحية حرجة أرسل إليه غاندي رسالة في دلهي مضمونها أنه لا يحب شيئا أكثر من أن يموت في حضنه. وجاء رد الدكتور الطيب بأنه لن يدعه يموت في حضنه ولا في حضن شخص آخر. وقطع زيارته إلى أوروبا ليسارع إلى سرير صديقه لرؤيته بسلام خلال الصيام. . . أنشئ رصيف ليكون بمثابة المدفن. وكتب على قطعة بسيطة من الرخام واضحاً اسم الدكتور وتاريخ ميلاده ووفاته.

---

(1) بياري لال، Mahatma Gandhi: The Last Phase (أحمد آباد، 1956)، مجلد 1، الجزء 1، ص 175-176.

وزادت بساطة النصب التذكاري من شدة حزن الزيارة ومثلت الزيارة إيمان غاندي الأبدي في الحتمية النهائية للوحدة بين الهندوس والمسلمين"[1].

وأقرّ غاندي بأن ذاكر حسين "وريث روحي" للأنصاري. وفي 1938 سأله عن وجهة نظره ونصيحته حول الاضطرابات بين الهندوس والمسلمين في بومباي، وحول النزاع بخصوص اللغتين الهندية والأردية في بيهار ومدراس، وكتب إليه في 24 مايو:

"السؤال الذي أردت أن أسأله ما زالت أسأله هو: هل ستؤيدني كما كان يؤيدني الدكتور حول مسألة الهندوس والمسلمين؟ الأمر الذي يصرف انتباهي لا يكمن في غياب دفء صديق محترم، ودكتور يؤمن بالله ويخافه. ولكن يكمن ذلك في غياب دليل ثابت على مسألة الوحدة بين الهندوس والمسلمين. وصمتي في الوقت الحاضر حول هذه المسألة لا يؤشر إلى عدم المبالاة، وإنما يعتبر دلالة على الاقتناع الأكثر عمقاً بأن الوحدة يجب أن تتحقق. ثم أسألك، هل أنت تأخذ مكان الدكتور [أنصاري]، وفي الجواب، لا تفكر حول منزلتك في المجتمع، إذا كنت تتمتع بثقة النفس فعليك أن تقول "نعم"، وإذا لم تكن لديك ثقة بالنفس، فقل "لا". لن أضمر لك سوء الفهم. إنني أحبك إلى حد لا مكان فيه لسوء الفهم".

ورد ذاكر حسين بدفئه المعتاد، وبعد هذا الرد كتب غاندي ما يلي في 9/8 يوليو:

"قبولك الكريم والصريح لجميع اقتراحاتي يريحني من القلق البالغ، وهو بمثابة دلاء مكافحة الحريق التي تبقيها ممتلئة دائما إلى الحافة مع أنك لا تحتاج إلى استخدامها. وهي توفر الضمان بأنه إذا كان هناك حريق، فإن تلك الدلاء تمكنك من إخماده بسرعة. وقام الدكتور الأنصاري باقتدار بخدمة هذا الغرض، وعليك الآن أن تصبح مثله بالنسبة لي. لم أكن بحاجة إلى استعمال موقعه الخاص له في أحايين كثيرة. وقد لا يلزمني أن أزعجك أيضاً حيث قد يأخذ ذلك من وقتك الكثير، ولكن الحقيقة هي أن كونك دائماً متاحاً للمراجعة في اللحظات الحرجة هو أفضل عزاء".

---

(1) بياري لال، Mahatma Gandhi: The Last Phase (أحمد آباد، 1956)، مجلد 1، الجزء 1، ص 175.

ولنعد إلى احتفالات 1946، كان من مهام ذاكر حسين البارزة أن يكون بمثابة صانع السلام، وهو الدور الذي لعبه ببراعة ملحوظة. وقدم التماسه الجدي أمام الحضور بكلماته التالية:

"كلكم نجوم سماء السياسة، وأنتم تحظون بحب واحترام ليس آلاف القلوب بل الملايين. وأغتنم حضوركم هنا لكي أنقل إليكم بعميق الحزن مشاعر أولئك الذين يشاركون في العمل التعليمي. وذلك أن نار الكراهية المتبادلة التي تشتعل في البلاد تجعل عملنا لزرع ورعاية الحدائق يبدو جنوناً مطلقاً. هذه النار تحرق الأرض التي ينشأ فيها النبل والإنسانية، فكيف يمكن أن نجعل زهور الفضائل والاتزان الشخصي تنمو فيها؟ وكيف يمكننا تقديم زينة الطبيعة الأخلاقية لإنسان بلغ مستوى السلوك عنده مستوى أحطّ الحيوانات؟ كيف يمكن الحفاظ على القيم الإنسانية في عالم الحيوانات الوحشية؟ قد يبدو هذا الكلام قاسياً عليكم، ولكن أقسى الكلمات خفيفة جداً في وصف الظروف السائدة حولنا. نحن ملتزمون بحكم متطلبات مهمتنا الخاصة بغرس الوقار في الأطفال. كيف أعرب لكم عن الآلام التي نعاني منها عندما نسمع أن هذا التصاعد في الوحشية لا يوفّر حتى الأطفال الأبرياء؟ لوجه الله فكروا مجتمعين معاً وأطفئوا هذا الحريق، بحق الله لا تسمحوا بتدمير مبادئ الحياة المتحضرة في البلاد كما يجري ذلك الآن".

جلب ذاكر حسين معظم قادة حزب المؤتمر والرابطة الإسلامية البارزين إلى المنصة نفسها. "وحصل على – كما ذكره المؤرخ، محمد مجيب، بافتخار – اعترافهم بقيمة الأهداف الدينية والثقافية والسياسية التي تعهدوا بها". وفي الوقت نفسه اعترف بأن حضور محمد علي جناح كان بسبب قوة إقناع الدكتور ذاكر حسين ببراعة أكثر مما يسبب حدوث أي تغيير في موقف الرابطة الإسلامية، وكان ذاكر حسين – كما تذكر محمد مجيب بمناسبة الاحتفال بذكرى الخمسين عاماً للجامعة بتاريخ 30 أكتوبر 1970 - مثالاً للاستيعاب العضوي للقيم الروحية والثقافية والسياسية.

وقبل سنوات ومن خلال كتابته عن الحرب الكبرى قال الشاعر العلامة محمد إقبال "إنها ليست فجراً وردياً للعصر الجديد في أفق الغرب، ولكنها سيل

من الدماء". والشيء نفسه يمكن أن يكتب عن 1947، وفي الجامعة الملية الإسلامية ذاتها، كان ثمة غوغاء غامضة بدت تأتي من مناطق بعيدة كأزيز سرب من النحل. وتجمعت الغوغاء بالقرب من الجامعة الملية الإسلامية، ولكن سرعان ما اتصل محمد مجيب بالسلطات عبر الهاتف وطالب بالسيطرة عليهم. وفي 8 سبتمبر من عام 1947 زار المهاتما غاندي الحرم الجامعي لتوفير الثقة، ثم تلت ذلك زيارات كل من الجنرال كريابا القائد العام للقوات المسلحة ورئيس الوزراء الهندي ووزير الصحة. وتم نشر كتيبة من الطلاب حول الحرم الجامعي. وتذكر عبد الستار، طالب الجامعة آنذاك "يمكننا أن نرى المدينة تحترق". وأضاف:

> **"حصتنا التموينية توشك على النفاد تدريجياً. وقُلّص عدد الأرغفة من اثنين إلى واحد. وساعدنا القرويون بقدر ما استطاعوا، حصلنا على كمية من القمح من مخازن كنيسة مسيح غره، وذلك بفضل السيد كيلات. تدهورت الأوضاع يوماً بعد يوم. وكانت هناك شائعة أن جماعة منظمة يمكن أن تهاجمنا في أية لحظة. الحكومة كانت عاجزة، والإدارة على وشك الانهيار. وأخذ الدكتور ذاكر حسين حتى في ذلك الوقت الحرج كامل قرية أوخلا تحت رعايته. وكان الناس يأتون إلى الجامعة الملية الإسلامية في الليل ونقوم نحن الطلاب بالحراسة طوال الليل حتى ينصرفوا عائدين في الصباح".**

وبنزوله على رصيف السكك الحديدية في بنجاب في مدينة جالندهر بتاريخ 21 أغسطس 1947 كان ذاكر حسين على وشك أن يُقتل من قبل غوغائيين لو لم يعرفه مسؤول في السكك الحديدية ويحميه في غرفته. ومنذ ذلك الحين، كان يقول "إنني أعيش وقتاً مستعاراً". وكانت ممتلكات الجامعة الملية الإسلامية في حي قرولباغ إما نهبت أو دمرت، وأضرمت مكتبة الجامعة الملية. وهرب شفيق الرحمن قدوائي (1901-1953) رئيس إدارة التعليم لإنقاذ حياته ونجا بأعجوبة. وأصبحت الشرطة – بجميع نواياها ومقاصدها – لا حول لها ولا قوة،

ولم تتمكن القيادات الدينية من تهدئة الناس، بل يبدو وكأنها مارست أثراً عكسياً تماماً.

انطلاقاً من روح المثالية والإلهام والحماس القديمة بذل القائمون على شؤون الجامعة الملية الإسلامية قصارى جهودهم لاستعادة السلام. فقام أختر حميد خان، الذي كان قد التحق بخدمة الجامعة أخيراً، برعاية مخيم في منطقة الجامعة الملية الإسلامية. أما المدرس إيه. كيه. كيلات فحصل على بعض البنادق المرخص لها، وقاد المتطوعين وأشرف على الدوريات الليلية. وتولى تشودهري محمد علي مهمة غرفة إدارة المعلومات. وبدّد الشائعات وجمع المعلومات الصحيحة بدقة. ومن ذلك كان هو ورفاقه يغادرون إلى مخيم كائن بالقرب من مقبرة همايون صباحا ويعودون قبيل غروب الشمس. ووجدت بيغم أنيس قدوائي (1906-1982) هؤلاء المتطوعين أكثر كفاءة. وقال ذاكر حسين الذي نظم اجتماعاً عاماً في حي بارا هيندو راو بتاريخ 10 يناير 1948 لتعزيز المشاعر الأخوية بين سكان المدينة القديمة للمتطوعين:

"أولئك الذين يعملون من بينكم في مخيم مقبرة همايون، يؤدون عملاً قيماً جدا، إذا تمكنتم من الحفاظ على دلهي، فإنكم تقدرون على الحفاظ على الهند، احملوا هذه الفكرة دائماً وسيكون بإمكانكم زيادة قدراتكم على العمل بعشرة أضعاف".

حث نساء الجامعة الملية الإسلامية بالكلمات المثيرة التالية:

"هذا ليس وقت ذرف الدموع، بل وقت للعمل، يجب عليكن مشاركة الرجال في تحمل الأعباء. والشتاء على وشك الحلول. فكرن بأولئك الذين يعيشون تحت السماء المفتوحة، يجب عليكن أن تقللن من احتياجاتكن الخاصة، وتحاولن إعطاء أكثر ما يمكن من اللحف والوسائد والبطانيات لأولئك الذين يعيشون في المخيمات. رتّقنّ الملابس القديمة واجعلنها صالحة للاستعمال وأعطينها لأولئك الذين يعيشون في مخيم مقبرة همايون، عززن قلوبكن، اعملن أفضل ما يمكن عمله في هذه الظروف واتركن النتيجة لله وحده".

ويتكلم الآخرون عن تلك الأيام التي مضت في العمل التطوعي في المخيمات، وعن أداء المهمة المروعة لعد الموتى عندما انتشرت أمراض الجدري والتيفوئيد في وسط نزلاء المخيم، والدخول إلى المناطق الداخلية في بناية المقبرة وفي العديد من الممرات والغرف الخفية، وكان عليهم البحث عن الموتى والمحتضرين بين اللاجئين المزدحمين. وأخذ بعضهم بتعليم الأطفال التائهين. وذكر محمد مجيب بعد سنوات بمناسبة احتفالات الاحتفال الذهبي للجامعة في عام 1970 " تبنيناهم مثل أبنائنا وأرسلنا من خلالهم رسالة الصداقة والمودة إلى بيوتهم" ومن أجل ذلك، أقام شفيق الرحمن قدوائي وذاكر حسين خمسة مراكز في المدينة القديمة. ورغب رئيس الوزراء نهرو في تسليم مهمة تعليم اللاجئين بجميع متطلباته إلى جمعية "نئي تعليم" في "واردها" والجامعة. ومنذ مارس عام 1948 تم تدريب خمسين لاجئاً في مجموعات، رجالاً ونساءً كمدرسين. وادعى محمد مجيب "بأننا نجحنا في تضميد جروحهم ومنحهم القدر الكافي من السلوان والتشجيع على تغيير نظرياتهم تجاه الحياة".

أجندة المؤرخين

لقد أعرب المؤرخون في السنوات الأخيرة عن استيائهم من الأساليب القديمة المتبعة في الدراسات والأبحاث[1]. وفي الوقت نفسه، ثمة (جدد) قليلون منهم برزوا حتى الآن ليجعلونا نلقي جميع الكتب الدراسية إلى الحطام ونتعلم من جديد تاريخ التقسيم. وأما بالنسبة لباكستان، فمعظم الكتاب يواصلون "نظرية دولتين لأمتين" على الرغم من ولادة بنغلاديش والنزاع العرقي الذي اتخذ أبعاداً عنيفة في السنوات الأخيرة. هل تكشف هذه الحقائق عن أن حركة باكستان بذاتها مزقتها التناقضات؟ أو هل تعكس العيوب المتأصلة في عملية بناء الأمة

---

(1) في أعمال غيانندارا باندي؛ كاول، The Partition of Memory، ص 2-3.

لدولـة باكـستان؟ أو هل هناك جدارة في تأكيد مولانا أبي الكلام آزاد على أنه لا يمكن للانتماء الديني أن يوحد المناطق التي كانت مختلفة عن بعضها[1].

فُـسرت الحملة الرامية لإقامة وطن إسلامي بطرق مختلفة: مثل الكفاح من أجـل الاسـتقلال لنـيل حقـوق ديمقـراطية، صـحوة إسـلامية ضـد دعوة إحياء الهندوسـية، القومـية الإسـلامية ضـد الهندوسـية، حقـوق الأقلية ضد استبداد الأغلبية. وبالنسبة للبعض كانت حرباً مقدسة على المثل العليا السياسية والدينية، وبالنسبة للبعض الآخرين كانت صراعاً قبيحاً من أجل مكاسب مادية.

والحقـيقة أنـه خـلال معظـم القرن العشرين تبادل حزب المؤتمر والرابطة الإسلامية اختيار الأدوار العدوانية، بالصراع بين الطبقات. ولذلك من الواقعية أن يكـون الحـديث مـن ناحية المصالح بدلاً من الطبقات، بعضها عمودي والبعض الآخـر أفقي، الاشتباكات بين ملاك الأراضي والمستأجرين، والأرض والعمل، والمنـتج الكـبير والمنـتج الـصغير، والـبلدة والـبلاد. وكانـت الـسياسة الحزبية والأهـداف الفـئوية والطمـوحات الشخـصيـة فـي قائمة القضايا التي أثرت على لجـنة ترسـيـم الحـدود خـلال تـشكيل الحـدود[2]، وبفـضل مهـارة التنظـيم والامـتعاض الأخلاقـي الحـاد اسـتطـاع بعـض هذه "المصالح" أن يجعـل قضيته قضية أمة أو قضية مجتمع.

بـدأ علمـاء الاجـتماع طـرح الأسـئلة حـول الاعـتقادات الخاصـة بـبلدان ومجـتمعات ما بعد الاستقلال في جنوب آسيا[3]. تحدث عزيز أحمد عن "الطبقة

---

(1) كاول، The Partition of Memory.

(2) جويا تشترجي، The Making of a Broderline: The Radcliffe Award for Bengal في كتاب Region and Partition: Bengal, Punjab and the Partition of the Subcontinent لـ إيان تالبوت وغورهاربال سينغ (تحقيق) (نيودلهي، 1999)، ص 191.

(3) طارق رحمن، Denizens of Alien Worlds: A Study of Education, Inequality and Polarization in Pakistan (كراتشي، 2004)، برفيز هودبوي، Jinnah and the Islamic State: =

الدينية المتوسطة الدنيا" ومخاوف المثقفين في الثقافة الغربية من تنامي التعصب الديني بشكل خطير[1]. وعلى النقيض من ذلك، يصف حمزة علوي توسط البيروقراطية العسكرية النافذة بحكم القلة بين المطالب المتنافسة من ثلاث طبقات مالكة للثروات، البرجوازية المحلية والبرجوازية الحضرية، وطبقات ملاك الأرض. وفي لعب هذا الدور مثّل حكم الأقلية البيروقراطي العسكري الحكم الذاتي النسبي لباكستان ما بعد الاستعمار[2].

وتذكرنا عائشة جلال بالميزات الهيكلية والفكرية للاستعمار ما بعد الحقبة الاستعمارية. وبالرغم من ذلك فإن محاولتها غير دقيقة لاكتشاف المحيط المشترك للاستبداد في التجارب السياسية بين الهند وباكستان، على أقل تقدير[3]. وفي حين تستعد الهند لمنح الملايين من الناخبين فرصة أخرى لانتخاب حكومة، تبدو باكستان في حالة من الفوضى الكلية تحت الدكتاتورية العسكرية. علاوة على ذلك نرى أن المؤسسات الضعيفة بالفعل قد أنهكها المزيد من الإجهاد الناشئ عن الضرورات السياسية وعدم مطابقة الإسلام والديمقراطية، وما تسميه فرزانة شيخ التناقضات بين الأفكار الإسلامية في المجتمع وأفكار المنافسة الانتخابية الحالية.

وصرحت عائشة جلال بأن لدى مواطني بلادها "دولة" إذا لم تكن بدقة "أمة" حسب تصوراتهم الجماعية، وهي تكشف عن خواء المجتمع المدني

= Setting the Record Straight، صحيفة Economic and Political Weekly، 11 أغسطس 2007، ص 3300.

(1) أحمد، India and Pakistan، ص 112.

(2) همزة علوي، The State in Postcolonial Societies: Pakistan and Bangladesh في كتاب Imperialism and Revolution in South Asia (نيو يورك، 1973)، ص 159-61.

(3) عائشة جلال، Democracy and Authoritarianism in South Asia: A Comparative and Historical Perspective (كامبريدج، 1995)، ص 249-50.

وضعف مؤسسات الدولة والتناقضات الأيديولوجية. وبعد أن تحقق لباكستان مثل هذا الأساس، رفضت الدولة حديثة الولادة الحقوق الديمقراطية وحقوق المواطنة الأساسية للبنغاليين في الجناح الشرقي (بنغلاديش حالياً)، والمهاجرين في السند والبلوشيين والباتان في الإقليم الحدودي الشمالي الغربي[1]. ومن المفارقات أن اللغة كعلامة للهوية الوطنية أصبحت واحدة من أهم القضايا الخلافية بين باكستان الشرقية وباكستان الغربية بعد إنشاء باكستان مباشرة. ويعرض كتاب (النظر إلى الوراء)، لسيلينا حسين قسوة حكام باكستان في التعامل مع حركة اللغة البنغالية في 1952.

> **"نظرت إلى يمينها، ورأت ملصقا ألصق الليلة الماضية فوق جذع شجرة مانجو كبيرة، وهو يقول : "نحن نريد دولة للغة البنغالية". وشعرت أنه ما كان هناك مشهد آخر حولها سوى أعمال فنية مجردة في الملصقات على الجنفاص الأوسع للوقت، ولا يمكن كتابة ذلك بأي لون آخر ما عدا لون الدم"[2].**

وقد أصابت عائشة جلال في حجتها بأن القومية الحصرية لا يمكن أن تكون بديلة عن القومية التي تقوم على أساس حقوق المواطنة المتساوية أو مطالبة الدولة القومية بالشرعية. وتشير إلى الهياكل الموروثة من الاستعمار التي لم يتم ترتيبها مع المفاهيم المهيمنة التي أطلقت النضال الإسلامي من أجل المساواة والتضامن والحرية، وتشتكي من معادلة الشاعر العلامة محمد إقبال النبيلة للإسلام والمجتمع المدني الذي يعمى عن مفاهيم الهوية القومية والدولة. ويمكن الإضافة إلى ذلك أن تعريف محمد إقبال للإسلام والمجتمع المدني هو نفسه حافل بالتناقضات، وكذلك تم تجاهل تراثه الفلسفي جزئياً لأن أتباعه المروجين لسياسته أساءوا فهم أفكاره واستخدامها[3]. وأخيراً، اعتبر عالم

---

(1) عائشة جلال، Ideology and the Struggle for Democratic Institutions في كتاب Old Roads New Highways لـ فيكتوريا اسكوفيلد (تحقيق)، (كراتشي، 1997)، ص 135، 136.

(2) فراسير، Bengal Partition Stories، ص 398-9.

(3) فضل الرحمن، Islam (لندن، 1966)، ص 226.

السياسية، محمد وسيم، "المصطلح الإسلامي" كوظيفة للأزمة المستدامة للعلاقات بين المدنيين والعسكريين[1].

يشير الأدب الثانوي الموجود إلى إمكانات تخطيط أراضٍ جديدة وإفلات الحدود التي حددها كتاب التاريخ حتى الآن. وفي هذا السياق، تجدر العودة إلى بعض المسائل التي أثارها قبل بعض الوقت كنيث كراغ، وهو باحث في الأديان المقارنة. هل كان من اللازم إنشاء دولة مستقلة في المناطق التي كان ذلك فيها ممكناً من ناحية الأغلبية السكانية؟ أو هل يمكن – ويجب – أن يرى الإسلام مصيره الأصيل كمشارك مع الهندوس أو الآخرين في شبه القارة المستقلة والمتحدة؟ وهل يجب ألا يتم حسم القضية إلاّ من ناحية العدل الاجتماعي أو العدالة؟ هل يجب على المسلمين اتباع منطق كيان الدولة المستقلة الذي فرق جمعهم بواسطة حدود سياسية وأنقذ بعضهم واستثنى بعضهم الآخر استثناءاً ضاراً جداً مستقبلهم[2]؟

هذه القضايا لم يتم تسويتها بعد. وفي الفصل القادم سأناقش كيف قام مولانا أبوالكلام آزاد وحسين أحمد المدني وأتباعهما بالتعامل معها[3]. وفي هذه الأثناء، جرى البحث عن المزيد من الأجوبة والتفسيرات. واستسلم البعض في منتصف الطريق وكان البعض الآخر أكثر مثابرة. ولكن قد ينهي معظمهم البحث بتكرار رأي جورج أبيل (1904–1989) السكرتير الخاص للنائبين الأخيرين

---

(1) محمد وسيم، Functioning of Democracy in Pakistan في كتاب Democracy in Muslim Societies : The Asian Experience لـ ضويا حسن (نيودلهي، 2007)، ص 214.

(2) كينيث كراغ، The Pen and the Faith: Eight Modern Muslim Writers and the Quran (نيودلهي، 1988).

(3) لـ مدني، راجع أيضاً مقالة Observant Muslims, Secular Indians: The Political Vision of Maulana Husain Ahmad Madani 1938-57 لـ باربارا دالي ميتكاف، في كتاب From the Colonial to the Postcolonial لـ ديبش تشكاراباتي وروتشونا ماجومدار واندريو سارتوري (تحقيق) (نيودلهي 2007).

للملك البريطاني في الهند الذي قال لدافيد بيج " كنت في الهند لعشرين سنة ولم أتمكن من الوصول إلى قعرها (المشكلة الطائفية)، وأنت بالتأكيد لن تستطيع في الفترة الثالثة"[1].

يوحي ما سبق من المناقشات بأن التقسيم لا يمكن أن يعزى إلى الصراع المتواصل والحتمي بين القوى المتصارعة. وتدل صفحة بعد صفحة على أن الكراهية الطائفية الشديدة لا تشير إلى تقسيم كامل لا رجعة عنه، وتشهد صفحة بعد صفحة أن الكراهية تم خلقها بشكل اصطناعي، والشكوك تم تغذيتها بشكل اصطناعي. في كتاب "النظام الجديد" لكريشنا سوبتي (من مواليد 1925) نقرأ إحدى القصص السابقة حول التحول الذي أفرزه التقسيم، يقرر شيرا (فلاح) قتل زوجة "زميندار" (إقطاعي) الهندوسية التي كانت بمثابة الأم له، وذلك بسبب الإغراء من أجل إرضاء سياسي متآمر اسمه "فيروز". وفي قصص أخرى، جاء القتلة من الخارج بالرغم من انضمام القرويين إليهم لاحقاً[2]. فمن كان مسؤولا؟ ويقول أمريك سنيغ من قرية دوبيران بعد ما تعرض لمعاناة لا توصف "ما فهمته هو أن التقسيم ليس إلا لعبة سياسية"[3].

يجب تحليل حركة باكستان من ناحية مصالح المجموعات والسرعة التي جاءت بها الفكرة إلى حيز الوجود، وكان تصاعد العواطف المرتبطة له علاقة بالمصالح المادية أكثر من الرغبة العميقة بخلق دولة إسلامية. لذلك فإن القلة يمكن أن تقسم الكثيرين في وقت قصير. وقد صوَّر شاعر الأردية حسن منظر في مدينة هابور بولاية أترابراديش جمع الأصوات للرابطة الإسلامية بين النساء

---

(1) ديفيد باغي، نقلا في مقدمة The Partition Omnibus (نيودلهي، 2002)، ص 6.

(2) حسن، India Partitioned، المجلد 2، ص 32.

(3) المصدر نفسه، ص 133.

مرتديات الحجاب، ولكنه مثل العديدين الآخرين[1] لم تكن لديه فكرة أن باكستان ستكون وجهة له. ويذكر جيداً وصوله:

> **"هناك، تحت ظل شجرة في فناء المدرسة، كنا ننشد (نحن هنود والعالم بأجمعه وطننا). وفي ما بعد، عندما هاجرت إلى باكستان سألني زملائي في المدرسة، ماذا تنشدون في 14 أغسطس؟ وظني كان صحيحا، إنهم أنشدوا: (نحن مسلمون والعالم بأجمعه وطننا). وكان هذا يصب في خدمة اثنتين من القوى المتحاربة على قدم المساواة. على أي حال، إننا نصبح باكستانيين بين عشية وضحاها. ولكن على نحو ما، كان من الصعب التخلص من الشعور بكوننا من الغرباء في بلادنا الجديدة"[2].**

وضعت "خطة التقسيم" بتاريخ 2 يونيو 1947 باستعجال وبأقصى درجة من الخفة، فقد تجاهلت – ضمن أشياء أخرى – مشاعر ومصالح الملايين الذين لم يسمعوا حتى عن "دار الهندوس" أو "دار الإسلام"[3]. علاوة على ذلك، لم يحاول أحد إيقاف القافلة عن سيرها. حتى أن الجماعات اليسارية لم تنظم جبهة شعبية في مناطق نفوذها لمواجهة أنصار فكرة تقسيم الهند. وقرر الاشتراكيون السباحة مع التيار السائد رغم أنهم عارضوا التقسيم من الناحية النظرية[4]. واكتفى قادة التكتلات السياسية الأخرى ـ صغيرة كانت أم كبيرة ـ بالنظر بعيون جامدة إلى عملية انتقال السلطة وشقوا طريقهم عبر سياسة المصالحة والتنازل. أشارت كملا ديفي شاتوبادهياي (1903–1990)، العضو المؤسسة لمؤتمر المرأة لعموم الهند، إلى "أن العلمانية كانت أحد المفاهيم التي أردنا أن نضع جوهرتها على

---

(1) راجع مشير الحسن Memories of a Fragmented Nation: Rewriting the Histories of Partition في كتاب Inventing Boundaries: Gender, Politics and the Partition of India لمشير الحسن (تحقيق) (نيودلهي 2000).

(2) منظر، A Requiem for the Earth، ص 33.

(3) المصدر نفسه، ص 48.

(4) هاري ديف شارما (تحقيق) الأعمال المنتخبة لـ أتشاريا ناريندرا ديفا (نيودلهي، 1998)، المجلد 2، ص 181.

صدرنا... بدلاً من ممارستها كمقالة حول الإيمان. لقد بجلناها بدلاً من أن نمارسها عملياً"[1].

وقال رئيس الوزراء أمام البرلمان في 10 أبريل من عام 1950:

> "جميع النماذج التي دافعت عنها منذ أن دفعني المصير والظروف إلى العمل في شأن العام، يبدو أنها قد تلاشت، وراودني إحساس بالتجرد المطلق. هل لأجل ذلك بذلنا الجهود المضنية خلال السنوات؟"[2]

وفي قصص الرعب وحكايات الويلات التي لا تحصى - والتي لمح إليها نهرو - هناك دائماً خطر التكرار، احتمال دخول المزيد من القطارات إلى الهند أو باكستان مكتظة بالجثث وأطراف الأجسام المبتورة. وفي الوقت نفسه هناك في حكايات اليأس هذه تكرار للأمل والتفاؤل. ووفقاً لأمريك سينغ، لم يقصد المسلمون في قرية دوبيران في منطقة راولبندي تهجير غير المسلمين ولا قتلهم، وأما فيما يتعلق بأعمال القتل فقام بها غرباء من الخارج[3]. وفي الإقليم الحدودي الشمالي الشرقي أنقذ تنظيم "القمصان الحمراء" حياة الآلاف من الهندوس وكان يحب الرائد (طبيب) خوشديف سينغ المسلمين مثل حبه لأهله وأصدقائه[4]. والكثيرون من أمثاله ارتفعوا من السياسة البشعة والشريرة لتبني المبادئ الإنسانية والرحمة ومساعدة الآخرين مخاطرين بحيواتهم أنفسهم. وقد أنقذ السيد شورش كاشميري (من مواليد 1917) وهو ناشط ليبرالي بارز وصحافي متمرس، حياة فتاة هندوسية. "عندما سلمتها إلى أهلها تعمق الحزن في عينيها... نظرت إلي من

---

(1) كملا ديفي تشتوبادياي، Inner Recesses Outer Spaces: Momoirs (نيودلهي، 1989)، ص 306.
(2) إينغار، The Oxford India Nehru، ص 359-60.
(3) حسن، India Partitioned، المجلد 2، ص 124.
(4) المصدر نفسه، ص 87.

الأعماق، بدا لي أنها تشك في كوني مسلماً وتفكر أنني لو كنت مسلماً صادقاً لكنت اغتصبتها أنا أيضاً"[1].

بحلول صيف عام 1947 كان عشرة ملايين شخص يهاجرون، وبحلول موسم الأمطار مات مليون شخص تقريباً. "الموت أنقذهم من ذروة الانحطاط والنشوة الجنسية العارمة التي تلت الاستقلال"[2]. كانت منطقة شمال الهند بأسرها تقريباً تحت الأسلحة والإرهاب والإبادة، وكانت واحات السلام المتبقية الوحيدة بضع قرى صغيرة متناثرة في المناطق الحدودية النائية. ومن مثل تلك القرى قرية ماني ماجرا التي عاش فيها السيخ والمسلمون متفاهمين[3]، هنا وفي مكان آخر وجد الناس قوة للتحرك إلى ما وراء إملاءات الوقت وإملاءات مجموعاتهم وذلك لمساعدة بعضهم البعض وخلق مقاطعات صغيرة للإنسانية وسلامة العقل التي تحاصرها إراقة الدماء. ومدفوعاً من مثل هذه الأمثلة ينهي السيد خوسلا الذي شهد ولاية بنجاب الملتهبة قصته بهذه الملاحظة:

> "ربما هناك البعض الذين سيجدون عبرة من هذا الفصل المحزن من تاريخنا ويسعون للحيلولة دون تكرار مثل تلك الأحداث. وطالما الطائفية وضيق أفق التفكير يسمحان بتسمم عقول الناس، ولطالما هناك رجال طامحون يسكنهم الفساد بحثاً عن السلطة والمنزلة، فسيتعرّض الناس للخداع والتضليل باستمرار كما تعرّضت الجماهير المسلمة للتضليل والخداع من قبل قادة الرابطة الإسلامية وسوف تهدد الفتنة والاضطرابات سلامتنا ووحدتنا"[4].

يستحضر العديد من القصص الأخرى شرر الإنسانية في الأوقات المظلمة. سواء كانت قصة الملاح ياسين الذي لبى طلب النجدة من قبل امرأة مسافرة

(1) حسن، India Partitioned، المجلد 2، ص 147.
(2) حسين، Sunlight on a Broken Column، ص 283.
(3) خشونت سينغ، Train to Pakistan (نيودلهي، 2007).
(4) خوسلا، Stern Reckoning، ص 299.

وتخلى عن فرصته الخاصة بالسعادة لإنقاذها بسلامة (كتاب "الملاح" لرافولا روي)، أم قصة امرأة تبحث عن ملجأ عند صاحب دكان مسلم أثناء الاضطرابات وكلاهما حذر من الآخر بدرجة متساوية (كتاب "الخسارة" لغوركيشور غوش)، أم قصة مسلم يقوم بإعادة تحديد معنى كلمة "الكافر" (كتاب "الكافر" لأتين بانديوبادهياي)، وغيرها من القصص السوداوية. وفي كتاب "الهندوسي" لمؤلفه بيديندو باليت، يرغب السيد مثوراناث في تأمين مساعدة طبية لشخص محتضر على الطريق، ويتضاءل تحمسه الإنساني عندما يكتشف بأن الرجل المحتضر مسلم. في الحقيقة كل شخص يحرص على أن ينبذ الجثة.

وأخيراً يمكن ذكر قصتين عن القومية. يتعلق إحداهما ببدايتها وتطورها وبلوغ ذروتها في الحرية. والثانية قصة عن تاريخ الاجتهاد والخطأ الذي أدى إلى التقسيم. في البداية حرض حزب المؤتمر على الوحدة الوطنية والعلمانية لمنافسة نظرية الأمتين، وعلى أي حال، سرعان ما منحت الأرضية لمحمد علي جناح. وبالرغم من أن الكاتب في. أن. داتا، الذي كتب سيرة مولانا أبي الكلام آزاد، يبين بعض الحالات المحورية التي كان بإمكانها حل القضايا الطائفية التي بلغت طريقاً مسدوداً، ولكن لم يدرك أحد لماذا حدث التغيير، لا حتى المهاتما غاندي ولا مولانا آزاد. فيجب على المؤرخين أن يناقشوا بحرص أكثر مما قد ناقشوا حتى الآن ما إذا كان حزب المؤتمر قد أضاع فرص التعامل مع الفوضى الطائفية[1].

ومهما يمكن أن تكون نتائج المفاوضات، يتفق الجميع مع مولانا أبي الكلام آزاد بأن "دولة باكستان الجديدة حقيقة" وأن الهند وباكستان يجب

---

(1) في. إن. دتا، Maulana Azad (دلهي، 1990)، ص 220.

أن يـرتبطا بعلاقـات الـصداقة. وعلـى حـد تعـبير الـشاعر والمخرج السينمائي، غولــــزار، آن الأوان لإعـادة بـنـاء الـصداقة وإيقـاف "هـذا الـنكْء المتواصـل للجـراح"[1]. ولا يمكـننا أن نقول اليوم أي قراءة هي صحيحة، فدع التاريخ يقرر مـا إذا كـان قادتـنا لعـبوا دورهم بحكمة وبشكل صحيح عندما قبلوا التقسيم[2]. وفي الـوقت نفـسه علينـا أن نغـرس في نفوسنا احترام الماضي وحب الاستطلاع لجعلـه مفهوماً في بلدان مثل الهند وباكستان حيث أن نكران الماضي والرغبة في تغييره أخذ نصيبه من التجربة[3].

---

(1) هندو (فرايد ريفيو)، 7 سبتمبر 2007، ص 1.

(2) أبو الكـلام أزاد، India Wins Freedom: An Autobiographical Narrative (بومباي، 1959)، ص 277.

(3) كريشنا كومار، Prejudice and Pride: School Histories of the Freedom Struggle in India and Pakistan (نيودلهي، 2004).

8

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها

"كان المسلم يُعتبر شخصاً يربي لحية، غير نظيف، غريب السلوك، قليل الثقافة، عديم التربية. . . . ومعظم الهندوس في نشاطاتهم الاعتيادية قلما يتعلقون بالمناطق التي يسكن فيها المسلمون إلا المرور بها في ترام وحافلة، فهي كانت لديهم أمكنة غير مأنوسة في المدينة، ومنعزلة تماماً كما يكون حي البغايا.

- فيجاي تندولكر، نقلته روينا روبنسن في كتابها "هزات العنف"، ص 233.

"يملأني اليأس في المناطق التي يتكثف فيها وجود المسلمين. وأنا أشعر بأن عقلية الأغلبية لم تتغير بعد، ولا يهمني أي حكومة جاءت إلى السلطة، وما هي نظرياتها. وأشعر بأنه قد تم إضفاء الطابع المؤسسي على التحيزات الطائفية. حتى وإن كنت زعيماً يجسد العلمانية، فإن الآليات التي تتبناها من أجل تحقيق غاياتك قد باتت ملوثة بالتحيزات الطائفية.

- المخرج مهيش بهت، في جريدة تايمز أوف إنديا، 29 أغسطس 2007، ص 22.

شهدت الهند صعود قوة سياسية جديدة في تسعينات القرن العشرين، وذلك في صورة حزب بهارتيا جاناتا، وارث حزب "جن سنغ" الهندوسي. ورغم أنه يبرئ "غيري لال" حزب بهارتيا جاناتا من تهمة الطائفية على أسس ظاهرية مؤكداً على أن الهندوس لم يكونوا قط مثل هذه الطائفة التي يظن بها الناس اليوم[1]، فإن أتباع هذا الحزب قد أظهروا عداءً كبيراً نحو الأقليات الدينية، ولم

(1) غيري لال جين، The Hindu Phenomenon (دلهي، 1994)، ص 149.

يفسدوا السياسة فحسب بل أضعفوا مكانة الشرطة والإدارة والنظام القضائي أيضاً[1].

ويتأصل في الاعتقاد النظري لمنظمة RSS (راشتريا سويام سيوك سنغ) الهندوسية المتطرفة، الشعور بأن المسلم عدواني وأجنبي ومعادٍ للوطن. وهذه العقيدة مبنية على إيمان رئيس المنظمة "ساوركر" بأن المسلم هو من "الأغيار الذين يخلقون الخطر" كما هي قائمة على الآراء الثابتة غير القابلة للتغيير من قبل المستشرقين حول خطر الإسلام[2]. فوجدنا أنه بمناسبة انتخابات المجلس التشريعي في ولاية أوترا براديش المعقودة في أبريل 2007م، أصدر حزب بهارتيا جاناتا أقراصا مدمجة مليئة بتفاصيل ذبح البقرة (يعبدها الهندوس) بأيدي الجزارين المسلمين، وحذّر أن "المسلمين يلدون مثل الكلاب" وأن الشبان المسلمين يراودون البنات الهندوسيات عن أنفسهن. وعرض أحد الأقراص المدمجة مشهد امرأة تندب ابنتها المختطفة بأيدي المسلمين[3]. وفي مكان آخر، تم في الفيديو تنسيق مشهد الغزوات والمعارك الرامية إلى بناء التاريخ الجديد للهند باستخدام بعض الأحداث الماضية وترتيبها ترتيباً زائفاً لأجهزة الإعلام السمعية والبصرية الجديدة.

ومع ذلك، لاحظت افتتاحية إحدى الصحف أن حزب بهارتيا جاناتا قد ارتكب مخالفة شنيعة مراراً بإثارة العواطف الطائفية... وقد آن الأوان سد الفجوة بين النصيحة والعمل بتنفيذ القانون الجنائي والانتخابي ضد المنتهكين في أوترا براديش[4]. وحلَّ حزب بهارتيا جاناتا ثالثاً في نسبة المقاعد في الانتخابات،

---

(1) إقبال إيه. أنصاري، Course of the Law on Riots and Terror، مجلة Economic and Political Weekly، 1 سبتمبر 2007، ص 3527-31.

(2) كريستياني بروسيوس، Empowering Visions: The Politics of Representation of Hindu Nationalism (لندن، 2005)، ص127.

(3) إندين إيكسبريس، 5 أبريل 2007، ص 1، هندو، 6 أبريل 2007، ص 12.

(4) هندو، 7 أبريل 2007، ص 10.

ولكن هذا لم يجلب أي راحة للمسلمين المحاصَرين الذين يسكنون في أكبر ولايات الهند من ناحية عدد سكانها. وظلوا ينتظرون بلهفة، كما انتظروا منذ أحداث هدم المسجد البابري في أيودهيا والخطط المعادية ضد المسلمين في غوجرات، انتظروا انسداد الفجوة بين النظرية والممارسة.

ويُعدّ التقرير الذي أصدرته مجلة "تهلكه" في نوفمبر 2007م، مؤشراً إلى الخطر الذي يواجهه المسلمون، لأنه قد برهن عن مدى العنف الموجه إليهم، والذي خططه رجال النفوذ والسلطة في السياسة والشرطة والبيروقراطية. ويكتب ناشط اجتماعي، بعد هذا، أن ولاية غوجرات من الطبقة المتوسطة اجتماعياً والطبقة العليا، ضمن نظام الطبقات الهندوسي، لم تعد تحتل مكانتها الأسطورية العزيزة القديمة المعروفة المنحازة إلى اللاعنف لأننا قد قمنا بتخطيط العنف، والقتل والاغتصاب، واحتفلنا بهذه الأعمال كأنها أعمال الذكورة الخالصة.

وقد تم توثيق المسار الطويل من سوء الحظ وتقلبات الزمان القاسية، وهوان الاتهام بالولاء الخارجي. وهناك ملاحظة يبديها جواهر لال نهرو في 1936 في سيرته الذاتية، وهي تنطبق أيضاً على الهند المستقلة بأن "كثيراً من رجال حزب المؤتمر طائفيون في عباءة وطنية[1]"، وهناك جهود لجذب المسلمين عموماً إلى برامج بناء الدولة، ولكنها أثمرت بعض النتائج فقط. وكتب نهرو إلى أحد كبار الوزراء أنه "لا يوجد الاتجاه الطائفي في الأقلية فحسب بل هو بالتأكيد في الأغلبية أيضاً، والفرق بينهما أن طائفية الأغلبية تكون مختفية وراء ستار القومية والديموقراطية[2]. وأن الطبقة المتوسطة من المسلمين، باستثناء بعض الأسر المسلمة الراسخة في ولاية "أوترابراديش" و"بيهار" قد تعرضت للانحطاط في المدن الكبرى نحو بومباي وكولكتا، في المراكز

(1) جواهر لال نهرو، سيرة ذاتية (لندن 1936)، ص 136.

(2) أوما إينغار (تحقيق)، The Oxford India Nehru (نيودلهي، 2007)، ص 440.

التجارية، وفي لكناو، وبهوفال، وحيدر آباد، التي كانت مراكز قوة المسلمين في الماضي. واكتشف السيد نايبول أن في لكناو غيتو للمسلمين الذين يعيشون حياة ضيّقة، غير فعالة، وغير منطقية[1]. وتبدو على القصور والمنازل الكبيرة علامات الإهمال، وقد فقدت المحلات التجارية والمستشفيات وبيوت الدعارة أفضل زبائنها[2] كما فقد المحامون مذكراتهم بسبب الحظر المفروض على اللغة الأردية. وأخرجت حكومة ولاية أوترا براديش معظم المسلمين من الشرطة، فانخفضت أعدادهم تقريباً من النصف إلى أقل من 5%[3]. وكذلك انخفضت نسبتهم في الدوائر الحكومية الأخرى. وكان قد عُبِّر عن هذا الخوف في المجلس التشريعي المنعقد في 29 مايو 1947م بضعة أشهر قبل الاستقلال، لكن رفض ذلك كبير وزراء الولاية لحزب المؤتمر[4]. وكانت هذه هي النهاية التي تنبأ بها بعض الناس، وهي النهاية التي أيدتها نظرياتهم. فكان هناك مشاهد الموت والفناء، والنهاية.[5] وكان هناك أنقاض علامات الخراب في لكناو وبوفال كما كان ذلك في دلهي وحيدرآباد.

وقد أدى تهجير حوالي 12.5 مليون شخص (3% من سكان الهند غير المقسومة تقريباً) إلى حرمان المؤسسات التعليمية من الطلاب والأساتذة، وفقدان المراكز التقليدية للمسلمين قطاعاً كبيراً من الطبقات المهنية[6]. واستمر

---

(1) في. إس. نيباول، India: A Million Mutinies (نيودلهي، 1990)، ص 354.

(2) عطيه حسين، Sunlight on a Broken Column (نيودلهي، 1992)، ص 277.

(3) باول أر براس، Theft of an Idol: Text and Context in the Representation of Collective Violence (بريستون، 1997)، ص 288.

(4) بي. أر. ناندا (تحقيق) الأعمال الكاملة لـ غوفيند بالاب بانت، المجلد 11 (نيودلهي، 1998).

(5) حسين، Sunlight on a Broken Column، ص 277.

(6) مشير الحسن، Legacy of a Divided Nation: India's Muslims since Independence (نيودلهي، 1997)، ص 289، امتياز أحمد، Muslim Educational Backwardness- An Inferential Analysis، مجلة Economic and Political Weekly، المجلد 16، 1981، ص 1461، إن. سي. سكسينا، Public Employment and Educational Backwardness among Muslims in India، مجلة Political Science Review، المجلد 22، العدد 2، ص 119-61. عبد الصالح شريف، =

التناقض تجاه التعليم "العلماني" وإمكانياته الضمنية والأخطار في بعض الطوائف التي بقيت في الهند.

وانكمش نفوذ المسلمين في حيدر آباد بجنوب الهند، كمركز لهم منذ 700 سنة. ولكن "عملية الشرطة" في 17 سبتمبر عام 1948م وضعت حداً لحكم سلالة "آصف جاهي"، وما اختلف شأنها عن شأن 561 من الأمراء الآخرين. أما النخبة المسلمة الجديدة التي أنجبتها الجامعة العثمانية فقد ذهب معظمها إلى باكستان. وأدى تغير الإدارة الرسمية إلى فقدان المسلمين احتكار الوظائف الحكومية[1]. وعندما قسمت حيدر آباد إلى ثلاثة أجزاء انضم المسلمون من إقليم "مراثاوادا" إلى "مومباي"، حيث تم اعتبارهم أقل مكانة من المسلمين الممتازين لمومباي. وكان لا بد من أن يتنافس المسلمون من ولاية "كرناتكا" مع مسلمي "بانغلور". وهكذا ضعفت قوة السكان المسلمين في "حيدر آباد"؛ وفي مكان آخر في "آندهرا براديش" حتى أصبحوا من الهوامش[2].

انتهى عصر الإمارات في سنة 1947م: و تكتب مهر النساء أميرة "رامبور"، وكانت مساحة إمارتها نحو 1000 ميل مربع، وأحاطتها أراضي "أوترابراديش" تحت السيطرة البريطانية[3]: "أنها كانت نهاية الثروة القديمة والعادات القديمة وطرق الحياة المشرقة والمحافظة". وكان زوالها حتمياً رغم التهمة بأن حزب

= Socio-Economic and Demographic Differentials between Hindus and Muslims in India مجلة Economic and Political Weekly، 18/ نوفمبر 1995، ص2947- 53 وحالياً، ساغاريكا غوش، Miniority Report، إندين إيكسبريس، 13 يوليو 2003.

(1) جون زوبرزيكي، The Last Nizam (لندن، 2006)، ص197-8؛ مارغريت بيرناو، The Passing of Patrimonialism: Politics and Political Culture in Heyderabad 1911-1948 (نيودلهي، 2000)، ص336-7.

(2) بي. بي. أر. فيتشال، Muslims of Hyderabad، مجلة Economic and Political Weekly، 13/ يوليو 2002.

(3) مهر النساء، Princess of Rampur, An Extraordinary Life (دلهي، 2000)، ص 76.

المؤتمر خالف شروط الاتفاقية الخاصة بالسلطة مع الإنجليز. وأما بوفال، التي أُسست في القرن التاسع عشر، وحكمتها أربـــع نساء بارزات لأكثر من قرن- وهن "قدسيه بيغم" (1816-37)، "وسكندر بيغم" (1901-68)، و"شاه جهان بيغم"(1901-1968)، و"سلطان جهان بيغم" (26-1901) دُمجت في الاتحاد الهندي؛ وماتت المجموعة الحاكمة في غموض يائس.

شهدت حكومة حزب المؤتمر كل ما حدث في صورة إخراج المسلمين من الوظائف الحكومية والتمييز البين ضدهم عملياً في كل مرافق الحياة. وقد قام رئيس الوزراء الأول، جواهر لال نهرو بإشارات تصالحية مترددة قائلاً: "يحسن بنا القول إننا لن نأخذ الاعتبارات الطائفية في التعيين في الوظائف الحكومية"، وكتب إلى كبار الوزراء: "ولكن... علينا أن ندرك أننا نعيش في الهند؛ البلاد الواسعة المختلطة، فلا بد لنا من خلق نوع من التوازن وضمان التعامل العادل والفرص المستقبلية في كل أرجاء البلاد وفي جميع مجتمعات الهند[1]. ولكن لم يسمع أحد نصيحته. واستجابت ابنته بعد الضغط المتزايد عليها لتحسين الأوضاع التعليمية والاقتصادية للمسلمين بتعيين لجنة "غوبال سينغ". وفي ذلك الحين، قالت "أنديرا غاندي": ما زلت متمسكة بالمثل العلمانية منذ نعومة أظفاري. ولا يمكن تحقيق أحلام الهند إلا إذا عاش المسلمون والأقليات الأخرى بكامل السلامة والثقة[2]. والحقيقة أن لجنة "غوبال سينغ" اكتشفت في يونيو 1983م أن المسلمين يقطعون الخشب ويقومون بجرّ الماء[3]. سواء كانت أوضاع المسلمين

---

(1) 2 سبتمبر 1953، إينغار، The Oxford India Nehru ، ص 398.

(2) مسلم إنديا، يونيو 1983، ص 249.

(3) من أجل تمكين الأقلية وتسريع عجلة التغير الاجتماعي الاقتصادي والتطوير قام حكومة حزب المؤتمر بتشكيل لجنة بتاريخ 10 مايو 1980. وقدمت تقريرها المؤقت بتاريخ 31 يناير 1981 والتقرير الثاني الذي أعد مسودته غوبال سينغ بتاريخ 14 يونيو 1983، ووجد أن أغلبية كبيرة من المسلمين الذي يسكنون في المناطق الريفية هي من العمال والفلاحين الصغار والهامشيين والصناع والحرفيين وأصحاب الدكاكين. ووجد أن أكثر من نصف السكان المسلمين في الأرياف أي حوالي 35 مليون من أصل 79 مليون يعيشون تحت خط الفقر، والبقية لهم أعمالهم الذاتية، واكتشف أيضاً أن تعداد المسلمين الذين يعملون بأجور أو=

هـذه بسبب الظروف التاريخية أم بسبب الإهمال والتميز الرسميين، فقد وجدوا مكانهم في أسفل السلم الاقتصادي الاجتماعي[1].

مـنذ 1983م، قـد ثـبت أن هـناك ظاهـرة الفقـر والحـرمان في المجـتمع الهـندي[2]، وقـد اكتـشفت حالـياً لجنة "ساتشر" في تقريرها في نوفمبر2007، أن "الخـسارة والحرمان يطاولان عملياً جميع أبعاد التنمية". وأوضحت أن "الحقائق ذات الـصلة" تـشير إلى أن المـسلمين هم من أكثر الفئات الاجتماعية حرماناً في الهـند، وأن بـياناتهم الاجتماعـية والمهنـية والاقتصادية مروعة. وقد فترت همة المـسلمين بـسبب مواجهـتهم التهميش والتميز والعنف والاستثناء الاجتماعي، وتـسبب كـل ذلـك في تخفيض مستوى إنجازاتهم[3]. وإن الاتجاهات الحالية لا تبـشر بـالخير بالنـسبة للمستقبل. ويقترح التعليم المدرسي والمناهج التعليمية أن الأطفال المسلمين، خاصة في أوترا براديش التي هي أكثر ولايات الهند سكاناً، لا يمكـن لهـم أن يتغلـبوا علـى العملـيات الثابـتة مـن الإقـصاء الاقتـصادي والاجتماعي الذي يسبب إدامة عدم المساواة الذي يواجهونه جيلاً بعد جيل. أمام النزعـة الاستهلاكية ومشاكل الحصول على فرص العمل، من المحتمل أن يزداد سـخطهم لأنهـم يـرون فـوائد الحداثة ولكن في الوقت نفسه يجدون أن الأموال

= رواتب منتظمة أقل بكثير من أعضاء المجموعات الدينية الأخرى، بالإضافة إلى ذلك فإنه أوضح الوصول المحـدود للمسلمين إلى المشاريع تحت رعاية ومراقبة الحكومة ومشاركتهم الضئيلة في وظائف القطاعين الخاص والعام.

(1) راجـع نـدوة حـول تقرير لجنة شانشار، مجلة Economic and Political Weekly، 10-16، مارس، 2007.

(2) رووينـا روبينـسون، Termors of Violence: Muslim Survivors of Ethnic Strife in Western India (نيودلهي، 2005)، ص 83-105.

(3) نقـلاً في Indian Muslims: the Varied Dimensions of Marginality لـ رووينا روبينسون، مجلة Economic and Political Weekly 10-16 مـارس 2007، ص 842. راجـع أيـضاً طاهـر محمـود (تحقيق) Politics of Minority Educational Institutions (نيودلهي 2007).

تفلت منهم[1]. ووصلت الأمور إلى طريق مسدود لأن حكومة "أوترا براديش" قد فشلت حتى في توفير الحد الأدنى من التعليم المناسب لهم. ونتيجة لذلك أصبحت المدارس الدينية في مديرية "بجنور" الكائنة في جنوب نهر "الغنج" بديلاً رخيصاً عن التعليم المدرسي[2]. وقد قويت هذه الظاهرة في ولايات "بيهار" ومدهيا براديش" و"راجستهان".

وفي لكناو يقاوم آباء وأمهات الأطفال المسلمين من الطبقتين المتوسطة الدنيا والفقيرة إرسال الأولاد إلى المدارس، ولم تكن المبادرات الجريئة المختلفة مثل تأسيس الكلية الاتحادية تستطيع أن تتغلب على تلك المقاومة، حتى أن المسلمين الأغنياء الذين قد ازدهروا في البلدان الخليجية يفضلون التعليم التقليدي على المدارس الخاصة والحكومية. وهذه الظاهرة مروعة في الأماكن الخاصة بالشيعة. فعلى الرغم من الفقر والأمية فيما بينهم، ليس هناك أي دليل يؤشر إلى أن المنظمات الشيعية تتعامل مع هذه القضايا.

وفي البلاد ككل، تصل نسبة النساء المسلمات الأميات إلى 85% في المناطق الريفية في شمال الهند . وأقل من 17% ينهين تعليمهن المدرسي في سن الثامنة. وتكمل أقل من 10% دراسة الثانوية. وهي أقل بكثير من المعدل الوطني. وفي سلم التعليم العالي هناك تسرب واضح في حضور النساء المسلمات. وفي الحقيقة تبلغ نسبة المسلمات في مستوى التعليم العالي 3.56% فقط. وهذه النسبة

---

(1) باتريكا جيفيري، روجر جيفيري وكرايغ جيفير، Investing in the Future: Education in the Social and Cultural Reproduction of Muslims in UP، في كتاب: Living with Secularism: The Destiny of India's Muslims in UP لـ مشير الحسن (تحقيق)، (نيودلهي، 2007)، ص 84. راجع أيضاً إلى عمر خالدي، Muslims in Indian Economy (نيودلهي، 2006).

(2) باتريكا جيفيري، روجر جيفيري وكرايغ جيفير، The Mother's Lap and the Civilizing Mission: Madrasa Education and Rural Muslim Girls in Western Uttar Pradesh في كتاب In a Minority: Essays on Muslim Women in India لـ ضويا حسن وريتو مينون (تحقيق)، (نيودلهي، 2005)، ص 108-48.

المئوية أقل من نسبة الطوائف المصنَّفة[1]. لم يؤثر التحضر الذي له ارتباط إيجابي بالتعليم عموماً، كثيراً في تحصيل العلم لدى المرأة المسلمة[2].

يفضل الآباء والأمهات من الفقراء، والآباء والأمهات من الطبقة المتوسطة الدنيا حتى الآن، المدرسة القريبة، خاصة للبنات. والجريئون من بينهم يخففون المراقبة الشديدة عندما يبلغ عمرها خمس عشرة سنة أو ست عشرة سنة[3]. ومن قيود ذلك المجتمع **أولاً**: حضور المدرسة في الحي يعني ترك البيت كل يوم؛ وسيستاء الآباء من الطبقة المتوسطة الدنيا من هذا الشكل من "الانكشاف" لبنت بلغت عمر الزواج. **ثانياً**: لو كان في الإمكان إرسال البنات إلى مدارس غير مختلطة حتى يصلن إلى المستوى الجامعي، فليس هناك جامعات وفصول غير مختلطة بأعداد كبيرة. **وثالثاً**: يشجع على تعليم البنات بالكاد على حساب الأعمال المنزلية. **وأخيراً**: لا يتم تعليم البنات للحصول على عمل بل للزواج فقط. حتى يستطيع التعليم الأدنى أن يحقق هذا الغرض، لأن الآباء يخافون من أن تتقلص فرص الزواج المطلوبة لهن[4]. وتكون العرائس دائماً أقل تعليماً من العرسان أو على الأغلب بنسبة متساوية، كما يكون بين الشيوخ (طبقة من الطبقات الاجتماعية للمسلمين الهنود) بمنطقة "قاضي والا" بمديرية بجنور.

إن صورة المناطق الأخرى مزعجة على حد سواء. ففي دلهي، لا يشجع البرنامج التعليمي في حد ذاته المسلمين على استغلال الفرص على قدم المساواة مع غير المسلمين. ويشكو المسلمون من أن الكتب غير متاحة بمقدار واف، وإن المدارس التي تعتمد اللغة الأردية، سيئة التجهيز، حيث يتم التعليم الديني

---

(1) فرنت لاين (تشيناي)، 17 يناير 2003، ص 88.

(2) إنديين إكسبريس، 19 ديسمبر 2002.

(3) إي. إيس. مان، Boundaries and Identities: Muslims, Work and Status in Aligarh (دلهي، 1992) وتشاندرا ليخ ليهري، Socio-Demographic Profile of Muslims: Study of Bhopal City (جيبور، 1977).

(4) باتريكا جيفيري، روجر جيفيري وكرايغ جيفير، The Mother's Lap، ص 183، 186.

بشكل غير مهم[1]. وإن الصورة مماثلة في اوتر براديش. وبما أن مرتبة اللغة الأردية قد تم تخفيضها إلى حدّ أنه يتم تدريسها كلغة اختيارية فقط في المدارس الثانوية المختارة، فإن الزعماء المسلمين والخبراء في القانون وعلماء الدين قد أيدوا أنواعاً من الإطار النظري، وانتقدوا الحكومة بأنها قد جعلت تعلُّم اللغة الأردية واللغة العربية وعلم اللاهوت صعباً. وأصبحت المدارس التي وسيلة تدريسها الأردية إما قليلة - وهذا أيضاً سبب من الأسباب أن الآباء والأمهات يرسلون أولادهم إلى المدارس الدينية – أو غير كفوءة، وهذا صحيح من الناحية التجريبية أو غير صحيح، فإن هناك عدداً قليلاً من المدارس في مناطق يعيش فيها عدد كبير من المسلمين الفقراء نسبياً. ومعظمهم ناطقون باللغة الأردية وليس لهم خيار تعلم لغتهم الأم أو اختيار التعلم بواسطة لغتهم الأم حتى في المستوى الابتدائي. ومن الصعب معرفة ما إذا هذا الوضع مخططٌ له أو نتيجة عدم المبالاة من قبل الحكومة. وربما يتضافر كلا العاملين معاً.

وقد جفف زوال اللغة الأردية مصدراً كبيراً للرزق في الشرطة، والنظام القضائي، والمهن. لكن القلق الأكبر لا يكمن في تلبية الاحتياجات المعيشية فحسب، بل في السؤال عن بقاء "هوية المسلمين". وتذكيراً ببعض الحقائق بهذا الخصوص، أكد ذاكر حسين، مدير الجامعة الملية الإسلامية حتى 1948م، على أن المسلمين الهنود لا يقبلون خسارة هويتهم الثقافية بالكامل، وإنهم يودون أن يكونوا مسلمين صالحين بالإضافة إلى أن يكونوا هنوداً صالحين[2]. وانتبهت بيغم أنيس قدوائي إلى أجراس الإنذار التي دقت خلال أول احتفال رسمي بيوم الاستقلال:

---

(1) المرجع السابق، ديفيد ليليفلد، The Fate of Hindustani: Colonial Language and the Project of a National Language في كتاب Orientalism and the Postcolonial Predicament: perspectives on South Asia لـ كارول إيه. بريكينريج وبيتير فان دير فير، (فيلينديلفيا، 1993).

(2) نقلاً في إنيماري شيميل، Islam in the Indian Subcontinent (ليدين، 1980)، ص 233.

"في ذلك الحين كانت الهند تتقهقر، حيث كان الناس ينقشون "تيلك" (رسم في شكل عمودي في وسط الجبين). وأنا أتعجب لماذا يستدعون "البراهمانيين" ولماذا يبحثون عن قارئ لقراءة القرآن؟ وماذا سيعمل الرهبان البوذيون في البرلمان؟ لقد شعرت بالاختناق، ووصلت إلى البرلمان مذهولة بهذه الأفكار. ولمست الشعور بالفخر في تلك اللحظة. كان العلم الوطني يرفرف عالياً على المدخل الفخم الذي وفر المرور الحر للأمة المشتركة. والآن، كل شيء لنا ولرفقائنا المشاركين في النضال الوطني الذي شهدته الهند. ولكن بعد قليل أصبح قلبي حزيناً مرة أخرى. فرأيت أن اللغة التي كان يتحدث بها الناس غريبة، وغرابتها أكثر من اللغة الإنجليزية.

كان قد زين الرهبان البوذيون "تشوكيز" (أسِرَّة) بجلوسهم على الجانب اليمين من المنصّة. وسمعت هناك العديد من اللغات التي كان يتحدث بها الحضور، من اللغة الإنجليزية والعربية والسنكريتية إلى الهندية المحتشمة. ولكن ما كان هناك شخص يتحدث بلغتنا القيمة (اللغة الأردية)، والتي بكل تعبير من تعابيرها تزدهر مئات الأزهار[1].

وقد أعرب مجيب عن قلق مماثل:

"أتذكر رد فعلي الخاص عندما زرت المجلس التشريعي لولاية أوترا براديش. أعتقد أنها كانت جلسة افتتاحية. فكان هناك ازدحام كبير في رواق الزوار والصالة، ولكن لم يكن هناك من أعرفه. كنت رجلاً ساذجاً، وسألت رجلاً كان واقفاً بجواري، "أين كبير وزراء الولاية؟"، فألقى إلي نظرة مؤنبّة وقال "ألا تراه واقفاً هناك؟"، شعرت بالقلق الشديد. ولم أستطع أن أرى أحداً يلبس كمثلي، أما اللغة المنطوق بها هناك، فما كانت اللغة الأردية التي كنت أعتقد أنها لغة "لكناو"، عاصمة "أوترا براديش" الثقافية، و بدا لي أنه لم يكن أحد في مدى بصري يمكن التحدث معه. فأحسست في مبنى المجلس التشريعي بخليط من الرعب والاشمئزاز"[2].

تفاقمت الخلافات خصوصاً في شمال الهند بين أنصار اللغة الهندية، وبين من كانوا مُصِرِّين على أن لهم الحق في القراءة والكتابة باللغة الأردية. وفي حقيقة

---

(1) مشير الحسن (تحقيق)، India Partitioned: the Other Face of Freedom (نيودلهي، 1997)، المجلد 2، ص 162.

(2) محمد مجيب، The Indian Muslims (لندن، 1967)، ص 410-11.

الأمر بدأت المنافسة في ستينات القرن التاسع عشر، وازدادت حدتها بدعم من حركات تقوية الهندوس. وفي الجمعية التأسيسية التي خرجت إلى حيز الوجود في سبتمبر 1946م - بضعة أشهر قبل التقسيم، قام مؤيدو اللغة الهندية، بجانب كونهم حاملي راية الإحياء الهندوسي[1]، بتصوير اللغة الأردية كلغة خاصة بالمسلمين، وربطوها بمطالب باكستان، وأصروا على أنه لا يجب أن تكون هناك مناسبة شرعية لإعطاء أي شيء كلغة كانت رمزاً للتقسيم. فبعد استقلال الهند أيضاً غصبت الأغلبية الغاشمة حق المسلمين بالقراءة والكتابة باللغة الأردية والتي قامت بتشنيعها مؤكدة بأنها خارجية الأصل.

وأشار قانون اللغة الرسمية لأوترا براديش في عام 1951م والجدال في المجلس التشريعي إلى الاتجاه السائد آنذاك. وتحت قيادة "ذاكر حسين تم جمع أكثر من عشرة آلاف توقيع، وذلك فقط من مدينة لكناو، ولكن لم يحدث شيء يذكر في دلهي ولا في لكناو لتعزيز التعليم باللغة الأردية ولمنحها مقاماً رسمياً"[2]. وصرح الشاعر سردار جعفري في يونيو 1998م بحضور "اتل بيهاري فاجباي" رئيس وزراء الهند آنذاك: من الغريب أنه " حتى رغم مرور خمسين عاماً على الاستقلال ما زال كل من الشاعر أسد الله غالب واللغة الأردية بلا مأوى، وقد أصبحت اللغة الأردية ضحية للسياسات الطائفية"[3]. واليوم، ربما قد خُتم مصيرها للأبد. وبقيت الآن في صورة غير فعالة إما في المعاهد المدعومة من قبل الحكومة أو بين المهاجرين البنجابيين من البنجاب الذين يجتمعون في المركز

---

(1) فرانسيس روبنسون، Separatism among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces' Muslims 1860-1923 (كامبريدج، 1974)، ص 69-78.

(2) جيوتيريندرا داس غوبتا، Language Conflict and National Development: Group Politics and National Language Policy in India (بيركيلي، 1970)، الباب 4.

(3) إنيل سيهغال (تحقيق) Ali Sardar Jafri: The Youth Boatman of Joy (نيودلهي، 2001)، ص 209.

الـدولي الهـندي حـيث يستمتعون بالأشعار الغزلية أو الصوت المدوي للمطرب "نصرت فتح علي خان" الذي يغني " علي دا بهلا نمبر (مرتبة علي هي الأولى).

بيـنما يـرتبط مـستقبل اللغـة الأرديـة ارتـباطاً وثيقاً بالتوظيف - الحكومي والخـاص -، يجب على المرء أن يسأل لماذا يتخلف المسلمون، لماذا لا يعمل أصحاب السلطة على مبدأ الشمولية، وكيف يمكن لأحد أن يخفّف تأثيرات هذه العـوامل الـتي تجعـل كثيرا منهم فقراء ومتخلفين مقارنة بالهنود الآخرين. ولعل أحـداً يمكـن أن يدفـع الدولـة والمجـتمع إلى وضـع آلية إصلاحية معتمدة على حقـوق الأقلـية الـتي يـضمنها الدسـتور. والمـبدأ بسيط جداً: فجميع المواطنين مـستحقون للحـصول على فرص المشاركة في المجالات العامة بشروط وأحكام متساوية. وأكـد جواهـر لال نهـرو لكـبار وزراء الولايات بأن الديمقراطية تعني حكـم الأغلبـية، إلا أنهـا تعـني أكثـر مـن ذلـك، تعني كامل الحقوق والفرص للأقلـية[1]. وقـد أبدت "ماليني برثا سارثي" رئيسة تحرير صحيفة "هندو" الأسبق الفكرة نفسها قبل بضع سنوات:

> "قد حان الوقت لتوجيه بعض الأسئلة الصعبة إلى هؤلاء الهنود الذين يفتخرون بكـونهم جـزءا مـن المجـتمع العالمي، ومع ذلك تبنوا بشكل مطلق فكرة أن الأقليات مـسؤولة عـن بعض الحرمان الاقتصادي المفروض عليها، وبالتالي استقطاب المجتمع الهـندي وجعلـه أكثـر عرضـة للـصراعات الداخلية المريرة، كيف يمكن لحلم حداثة الهـند أنـس يكـون جـزءاً مـن المجـتمع العالمي الأوسع الذي يشترك في تحقيق رؤية النمو الاقتصادي الأسرع والازدهار كحقيقة مادية؟[2]".

ويعـتقد نهـرو أن العلمانية تتضمن فكرة المساواة السياسية والاجتماعية[3]. وأن الديموقـراطية الشاملة تعني الاعتراف بالاختلافات والانقسامات الاجتماعية

---

(1) إينغار، The Oxford India Nehru، ص 440.

(2) هندو، 17 فبراير 2003.

(3) الأمر الإداري للجنة حزب الكونغريس لولاية أوتاربراديش، 5/ أغسطس 1954 في كتاب The Oxford India Nehru لإيينغار، ص 66.

وتشجيع مختلف الجماعات المتشكلة على التعبير عن حاجاتها ومصالحها وتطلعاتها.

وهذه الحماية تضمن الاحترام لحقوق كل مواطن، وهي – أي الاحترام – قيمة معرضة للخطر في أيّ مؤسسة تتحكّم بها أصوات الأغلبية. لذلك، بعد التقسيم ونتائجه الرهيبة اعترف الآباء المؤسسون للدستور بالارتباط الوثيق بين الديموقراطية والتعدد الثقافي والالتزام بحماية حقوق الأقلية. فتضمن البنود أرقام 29، 28 و30 حماية الأقليات الدينية. وينص البند رقم 29: حماية مصالح الأقليات-(1) أيّ تكتل من المواطنين الذين يسكنون في أرض الهند أو أي جزء منها، ولهم لغة أو ثقافة متميزة خاصة، سيكون لهم الحق في الحفاظ على أنفسهم[1]. وبناء على ذلك، حاول الدستور ضمان ألا تُستثنى أيّ جماعة أو تُعرّض للضرر، ولذلك يسمح الاستقلال لكل جماعة دينية بمتابعة حياتها الخاصة[2]. ويدعو البندان رقم 14(4) ورقم 16(4) أيضاً إلى معاملة خاصة للجماعات المحرومة تاريخياً من أجل دمجها في "تيار الحياة العامة".

ويشك عامة الناس في نيات الذين يُقنعونهم دائماً أنهم يعيشون في مملكة سماوية. لا تتوقع الأقليات الدينية على وجه الخصوص أن تتغير حياتها بفعل معجزة، ولكنها ترجو أن تكون المؤسسات الديموقراطية معبّرة عن مصالحها، بحيث يجدون سبباً للدفاع عن الديموقراطية. وبغض النظر عما إذا قرّر تحالف آر. اس. اس. وحزب بهارتيا جاناتا أن زورق الهند إما ممتلئ أو يعاني من الحمولة الزائدة، إلا أن الأقليات تتوقع أن تواصل الحكومة تلبية احتياجاتها ومصالحها وأن تضمن ألا يترك الحبل على الغارب لمجموعة تجار الموت. ومما

---

(1) للتفاصيل راجع Cultural and Educational Rights of the Minorities under Indian Constitution لـ ارون كومار، (نيودلهي، 1985).

(2) غوربريت مهاجان، Identities and Rights: Aspects of Libral Democracy in India (دلهي، 1988)، ص 4.

يبعث على الحزن أن اللجان والتقارير لا يمكن أن تكون بديلة للإرادة السياسية، التي ترفض في كثير من الأحيان الترفع عن الحسابات الانتخابية، وتخضع للحسابات الائتلافية[1].

وقد شدّد القاضي ام. ان. فينكتاشاليا على أن الديموقراطية الأغلبية ليست بديموقراطية على الإطلاق. إنها فقط ديموقراطية تشاركية وتمثيلية وشاملة يمكن لها أن تجعل المجتمع أكثر تعددية وتحرره من النزاعات[2]. وسواء أكان يمكن تحقيق هذا الهدف أم لا، إلا أنه يتوقف في نهاية المطاف على الطريقة التي يمكن بها للمواطنين من الأقليات المشاركة في السلطة والامتيازات، وفي الوقت نفسه الحفاظ على المصالح الدينية والثقافية المنصوص عليها في الدستور. وقد حضّ نهرو في سبتمبر 1950 على:

> **"ضرورة أن يتعلّم الناس الدرس العظيم الذي تقدمه النقوش على أعمدة أشوكا بأن الشخص الذي يحترم دين الآخرين وثقافتهم إنما يزيد من قيمة دينه وثقافته بالذات. وإذا ما حطّ من شأن دين الآخرين وثقافتهم، فإنما يحطّ من قيمة دينه وثقافته[3]".**

بعد الاستقلال، طرح مولانا أبو الكلام آزاد السؤال بخصوص التعريف الجامع للأقلية، كما ينطبق على المسلمين، بحجة أن "رؤوسهم مرفوعة" إلى حد أنه ليس من المعقول أن ينظر إليهم باعتبارهم أقلية تستحق امتيازات خاصة. وبالرغم من توقعاته قصيرة الأمد ووعد المنافع الاقتصادية طويلة الأجل والمستحقة للأقليات في وطنها الجديد الهند، فإن حجة آزاد مجردة للغاية

---

(1) إيم. إيه. كلام، Conditioned Lives، مجلة Economic and Political Weekly ، 10 مارس، 2007، ص 843.

(2) هندو، 10 نوفمبر 2001.

(3) الخطبة التي ألقيت في 22 سبتمبر 1950، في الأعمال الكاملة لجواهر لال نهرو لـ إيس. غوبال (تحقيق)، السلسلة الثانية، المجلد 15، الجزء 1، ص 81.

بحيث تفتقر إلى قوة الإقناع. والمسلمون اليوم يعتبرون أنفسهم –لأسباب حقيقية أو زائفة- أقلية دينية، وبالتالي يطلبون الحقوق والحماية، وليس من المرجح أن يتغير هذا التصوّر الذاتي. وبعبارة أخرى، لا يمكن لأمر تنفيذي أو حكم قضائي أن يزيل الاعتراف بهم كأقلية دينية من قبل الحكومة الاستعمارية والدستور الهندي. ويجب على الحكومات الحالية أن تتولى بكلّ جدية المهمة الشاقة الكامنة في إشراك مواطنيها الأقلّ حظاً في مشروع بناء الأمة. وبالرغم من الاعتقاد ببعض الراحة في الحكومات الائتلافية واضطرارها لطلب تأييد الأقلية[1]، هناك حاجة لاستثمار مادي كبير وتغيير الرأي لسد الفجوة "بيننا" و"بينهم".

وعلى الرغم من تمايز الطبقات الاجتماعية والاقتصادية، يستحق المسلمون حصة عادلة في الموارد العامة الأساسية، وتشمل حقّ الحصول على التعليم حتى لو كان ذلك يعني الخروج عن معايير مثل الجدارة والإنصاف إلى مميزات دينية نسبية. إلى ذلك، ثمة سؤال مفتوح ما إذا كان على المرء أن يسلك مسار العمل الإيجابي أو "الانعزال" كما يمارس في ولايات كيرالا وكرناتكا وأندرا براديش. ويستمر السجال مع ابتعاد المزيد من المجموعات، ومنها مسلمو مجموعة "داليت" (كلمة هندية تدل على شخص من دون الطبقات العليا الاجتماعية المزعومة) عن المسلمين "الأشراف" يوما بعد يوم، ومطالبتهم بالانعزال.

وأختتم بملاحظة تحذيرية: "الأغلبية" و"الأقلية" ليست فئات موحدة أو شاملة أو معادية، والأقلية الرئيسية - وهي من الهندوس، ويستخدم هذا التعبير في أغلب النقاشات العامة – مشتتة مثل الأقلية المسلمة. وبالإضافة إلى ذلك،

(1) إستيفين إي. فيلكينسون Votes and Violence: Electoral Competition and Communal Riots in India (كامبريدج، 2004)، ص 237.

فالحقيقة أنهم لا يشكلون أغلبية سياسية أو أقلية سياسية منفصلة، ولا يلعبون دوراً كمجموعة واحدة. وفي الحقيقة، فإن الإجراءات الانتخابية في حد ذاتها تثبت بأن أواصر التضامن الديني والسياسي مرنة وقابلة للتغير، وعلاوة على ذلك، تتوسطها في أغلب الأحيان العوامل التي لا علاقة لها بوجود الشعور "بالأغلبية" أو "الأقلية" المفترض. وأواصر التضامن الديني قد تندمج مع العمليات السياسية في حالات معينة، ولكنها قد تتبدد سريعاً. ولذلك فإن حزب بهارتيا جاناتا، الذي ركب موجة الأفكار الهندوسية الشعبية، تعرض لرفض مناصريه بعد هدم المسجد البابري، وتجري العملية نفسها في غوجرات حيث تضاءل نداء كبير وزراء الولاية ناريندرا مودي. وإن كان ذلك لا علاقة له بنجاح أو إعادة تنظيم القوى العلمانية. وأصبح نريندرا مودي ضحية لسياسته واستبداده وبوضوح لتحزبه.

لم تثبت التنبؤات القائمة على أساس الصعود المفاجئ لـ "هندوتفا" (الأفكار الهندوسية) صحتها. فيشير نجاح التحالف الذي قاده حزب المؤتمر في هزم التحالف الديمقراطي الوطني بقيادة حزب بهارتيا جاناتا في الانتخابات البرلمانية المعقودة في شهر مايو 2004– ضمن أمور أخرى - إلى رفض السياسة الأغلبية[1]. وقد مضت ثلاث سنوات وحكومة مانموهان سينغ تمضي قدماً، بينما أحزاب اليمين آخذة في التراجع، على الأقل في الوقت الراهن. وإن توحيد صفوف الطبقات المتخلفة في ولايتي أوترا براديش وبيهار، وتآكل القاعدة الانتخابية لحزب بهارتيا جاناتا وإظهار الغضب الشديد العام ضد العنف والتعصب الناشئ من الخوف من الأجانب، الذي لجأت إليه أحزاب اليسار، كل ذلك قد أدى إلى تضاؤل الجاذبية الانتخابية للهندوس المتشددين في الواقع، لو

---

(1) ضويا حسن، Bridging a Growing Divide? The Indian National Congress and Indian Demoracy، مجلة Contemporary South Asia، المجلد 15، العدد 4، ديسمبر 2006.

لم تـتغير الاتجاهـات الـسياسية الـراهنة بالعـوامل غير المتوقعة فهناك إمكانية أن نـتقدّم إلى مـستقبل جديد، مستقبل تندمج فيه مطالب المسلمين في هند متعددة الثقافات. وإن لم يحدث ذلك فمن الممكن أن يُستبدل لحن "الهند الرائعة" بلحن آخر.

9

مشوار طويل ووعود غامضة

"لقد دارت الحياة دورتها. وها هما ابنتاي تقصدان المدرسة نفسها التي تعلّمت فيها. ومنظمة جن سنغ الصاخبة والجامحة في طفولتي حل محلها حزب بهارتيا جاناتا. . . . تواجه ابنتاي البالغتان من العمر 8 سنوات و10 سنوات صعوبة كونهما تنتميان إلى الإسلام. فقلت لهما ما قاله لي والدي من قبل: "التزما بهويتكما، واعتبراها وسام الشجاعة، لا عاراً"). وبينما أراهما تكبران. . . أظنّ أنهما سوف تتغلبان على المشكلة أسوة بما فعلته أنا، وسوف تستمتعان بازدواجية الهوية التي ما زالت متنازعة كونهما مسلمتين من ناحية، وهنديتين من ناحية أخرى. وعلى الرغم من أحداث أيودهيا وغوجرات، وعلى الرغم من النكات المسيئة إلى "كاتوائين" (المسلمين المختونين)، ناهيك عن أشكال التميز غير المعلن أحياناً، والعلاني في أكثر الأحيان، فإنني أشعر بالسعادة لأن أسراً مثل أسرتي قد اختارت عدم الانضمام إلى حزب الرابطة الإسلامية".

- رخشنده جليل، صحيفة هندوستان تايمز، 16 يناير 2007

أعرب ضياء أحمد المعروف في سرينغيري كعضو لمجتمع محلي مسلم يشكل أقل بقليل من 10% من السكان عن رأيه: "بدأ السياسيون يفرقون بين المسلمين والهندوس، ولا نرى هذا إلا في تاريخ الهند المعاصر. وإذا جلس هؤلاء السياسيون على طاولة المفاوضات بجدية، ألا يمكن إذن إيجاد حل مناسب للخلافات؟[1]"، وهذا تعليق قوي في الوقت الذي يتم فيه استخدام ألفاظ وتعابير تعرقل عمليات الحوار بين الأديان والتفاهم في بعض الأوساط.

---

(1) ليلا براساد، Ethics in Everyday Hindu Life: Narration and Tradition in a South Indian Town (نيودلهي، 2007) ص. 44

وفي هـذه المرحلة من تاريخ التقسيم العرقي والتحيز ضد الإسلام، تستحق أربع نقاط إلقاء الضوء عليها، من باب الملاحظات الختامية.

الـنقطة الأولى: يُعتبر الإسلام في جنوب آسيا _ مهما كان تعريفه _ ميراثاً نابضاً بالحياة والقوة والحيوية، والذي قد تشكلت تقاليده ضمن الثقافات الفريدة للمـنطقة. وبالـرغم من أن لمحات الحياة الاجتماعية والثقافية لأتباع الإسلام قد تعرضـت لدرجة ملحوظة من التغير، خاصة بسبب نفوذ "جماعة التبليغ"، إلا أن هـذه التقاليـد لا يمكـن فـصلها عمـا يـسميه عزيز أحمد "البيئة الهندية". ومع أن المسلمين يعانون من مشكلات خاصة، فإنهم يتقاسمونها مع بقية أفراد المجتمع الهـندي. وبالرغم من أنه يجب على المسلمين أن يلعبوا دورهم الخاص، ولكن لابـد مـن أن يـتم ذلك مع الاهتمام بالتضامن ضمن الإطار التعدّدي الأكبر الذي يـشكّله آخرون يفوقون المسلمين عدداً وربما قوة، ولهم أدوار وقيم أخرى. وقد أكـد في. سـي. سميـث علـى أن مـستقبل المسلمين في الهند يعتمد على قوتهم الداخلـية وموهبـتهم الإبداعـية وعلاقـتهم الخارجـية بالمواطـنين المعاصـرين الآخرين[1].

ثانـياً: إن استمرارية الإسلام لا تقوم على الرفض الصارم للتغير، بل على اسـتقبال عوامل التغيير. وهذا ما مكّن أتباعه من الاستمرار رغم مرورهم بتقلبات الـتاريخ اللانهائـية. وقد وصف مجيب الإسلام بأنه عقيدة حيوية تتطلب مواصلة إشـغال العقل والطاقة في الأمور الدنيوية لتحقيق الغرض الذي خُلق له الإنسان. وبـدلاً مـن حال الرضا الذاتي، يتمنى مجيب أن يكرّر الضمير المسلم على نفسه وعلـى الآخـرين مـا تقـوله الآيـة الكـريمة: ﴿اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ﴾ (الأنبياء: 1)" [2].

---

(1) دبليو. سي. اسميث، Islam in Modern History (بريستون، 1957)، ص 291.

(2) محمـد مجيب، Islamic Influence on Indian Society (ميرث، 1972)، ص 57.

نهض ايه. ايه. فيضي (من مواليد 1899) أحد علماء الفقه الإسلامي في الهند ضد المعتقدات التقليدية القائلة بأن القانون والدين في الإسلام متزامنان بحجة أن القانون الذي يعتبر نتاجاً للتطور الاجتماعي يجب أن يتغير مع الوقت[1]. وناقش الأستاذ سعيد الأكبر آبادي في ستينات القرن العشرين، وهو خريج دار العلوم بديوبند، بأن هناك فرقاً بين الأحكام القرآنية التي كانت خاصة بالأعراف العربية، وبين ما وُجد في المجتمعات الإسلامية الأخرى خلال أزمنة أخرى. وقد ثبت هذا الفرق عبر التاريخ، وهذا ما مكّن الإسلام من التكيّف خلال مختلف المراحل. وكذلك ميز الأكبر آبادي بين الأحكام الواضحة في القرآن، وبين الأحكام غير الواضحة فيه، حيث أن الأحكام القرآنية الصريحة لا يمكن تغييرها، أما الأخرى فهي قابلة للتغيير. وضرب مثالاً حكم تعدد الزوجات الذي يمكن ضبطه وحتى إلغاؤه إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك[2].

وكذلك فسر علماء آخرون دين الإسلام بشكل غير متشدد، وقاموا بتجديد بعض العناصر الرئيسية في العقيدة والفقه الإسلاميين. وأيد ضياء الحسن الفاروقي، خريج آخر من دار العلوم بديوبند أطروحة الأكبر آبادي بشأن التمييز بين أسس الدين الثابتة وبين ما يقبل التغير فيه[3]. وقد تلقى العلماء من أمثاله رداً إيجابياً لأن عدداً كبيراً من الناس رأوا فيهم تعبيراً عن هوياتهم الخاصة أو عن أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية. فإذا سكتت أصواتهم، فلا يعنى أنها تعرضت

---

(1) أفضل كتاباته كان حول شريعة المسلمين. وبيان تفسيري كلاسيكي للمفهوم الحديث هو A Modern Approach to Islam (1963) راجع المقتبسات من هذا الكتاب في عزيز أحمد وجي. إي. فون غروينباوم (تحقيق)، Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968 (ويزبادان، 1970)، ص 195-205؛ مشير الحسن، Legacy of a Divided Nation: India's Muslims since Independence (نيودلهي، 1997)، ص 249.

(2) عزيز أحمد، Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964 (نيودلهي، 1967)، ص 254-5 ومقالته Indian Muslims and the Ideology of the Secular in India في كتاب دي. إي. اسميث (تحقيق)، South Asian Politics and Religion (بريستون، 1966)، ص 148.

(3) أحمد، Indian Muslims and the Ideology of the Secular State in India، ص 148.

للاستقبال البارد أو المعادي لعقيدة علمانية، وإنما حصل ذلك بسبب العلاقة بين أنواع شتى من النخب الحاكمة والمسلمين المتشدّدين. وبالإضافة إلى ذلك، هناك حقيقة أخرى وهي أن المتشدّدين لم يتمكنوا من حل اللغز في المراحل الحرجة من التاريخ. كما لم يعرفوا أي عنصر في التاريخ يحتاج إلى التركيز عليه وإعادة تركيبه تجاه تحديات العصر الحديث، وماذا يجب تعديله وماذا يمكن رفضه[1]، والأمر يصبح أكثر تعقيداً مع المثقفين الذين يفسرون الإسلام كنظام جامد[2]، من دون أخذ الحديث النبوي بالحسبان جيداً "ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت، ولو وجبت لتركتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، فإذا أمرتكم بشيء فائتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه".

وفي جنوب آسيا، شجعت هذه النصيحة الدكتور إقبال على تبرير إعادة تفسير المبادئ القانونية على ضوء تجربة جيله والظروف المتغيرة للحياة الحديثة. وإذا وضعنا جانباً الدعائم المنطقية لفلسفة إقبال، فثمة عدد ملحوظ من المثقفين الذي طالبوا بعدم السماح بخنق الروح الاصطفائية في الرسالة النبوية، وبأن يكبت التاريخ بحثها العقائدي، وبأن توهن الشمولية حيويتها. ويتوقف التاريخ المستقبلي للإصلاحات على القدرة على تحصين هذا الإرث ودفعه إلى الأمام.

ثالثاً: وجد المثقون العامون دائماً في تقاليدهم الموارد الأيديولوجية للتعبير عن إحساسهم بـ "المبالاة" والمشاركة بفعالية كاملة في حركة مناهضة الاستعمار. ويتجلى ذلك في كتابات آزاد والمدني اللذين دافعا عن القومية المشتركة، ورفضا فكرة أن الهندوس والمسلمين أمتان مختلفتان[3]. ووجد قليل

---

(1) فضل الرحمن، Islam (لندن، 1966)، ص 235.

(2) اسميث، Islam in Modern History، ص 290.

(3) راجع مولانا حسين أحمد مدني Composite Nationalism and Islam، قام محمد أنور حسين وحسن إمام بترجمته إلى اللغة الأردية، (دلهي، 2005).

مـن الناس نزاعاً في التشكيلة المتنوعة الغنية للحياة الهندية. وعلى سبيل المثال، علَّـم مـودودي أن الإسـلام يخـتلف عـن الـديانات الأخرى، ويتفوق عليها فلا يـضاهيه أي دين من الأديان الأخرى، وانتقد الاستعمار الغربي، النتيجة الطبيعية للغـزو السياسي والعسكري[1]. ومن كتاباته شديدة اللهجة التي حذرت الشعوب العلمانية آنذاك أنه "من يريد حقاً استئصال الفوضى والظلم من أرض الله... يجب عليه الصمود لإطاحة حكومة تقوم على أسس خاطئة واستعادة السلطة من أيدي المفسدين وتأسيس حكومة تقوم على المبادئ القويمة واتباع نظام صالح".

ومن ناحية أخرى، رأى آزاد وحدة أساسية وراء كل هذا التنوع وأدرك بأن أمـل الهـند يكمـن في الوحدة فقط، وتوخى التعاليم الإسلامية غير القائمة على التـشدد الطائفـي بل على الشراكة الواثقة في جو التنوع الثقافي والروحي، حيث يكـون الانقـسام الحادّ بمثابة الخيانة[2]. وقد تحدّث عن سمتين للدين: إحداهما تـبث الانفـصال والبغـضاء، والأخـرى تمـثّل الروح الحقيقية للدين الذي يوحّد الناس. وهذه السمة تكمن في روح الخدمة والتضحية بالنفس في سبيل الآخرين. وهذا يشير إلى الإيمان بالوحدة الأساسية للأشياء[3]. ولذلك يطالب الناس.

> "بتـشكيل رابطـة للمجتمع الإنساني بحيث أن مختلف الأمم المؤمنة بإله واحد يمكـنها إنـشاء علاقـات أخـوية واتحاديـة مـع بعـضها الـبعض، وأن تتمتع بالتـساوي بخـيرات الأرض كأعـضاء في أسرة واحدة، أو كرعية يكون فيها كل عضو راعياً لكل عضو آخر ويكون مسؤولا عن رفاهية العالم بأسره"[4].

---

(1) بيتير أر. ديمانت، Islam vs. Islamism (لندن، 2006)، ص 99.

(2) كينيث كراغ، The Pen and the Faith: Eight Modern Muslim Writers and the Quran (دلهي، 1988)، ص 29.

(3) نقل في أي. إيتش. دوغال، Abul Kalam Azad: An Intellectual and Religious Biography، قام غيل میناولت وكريستين دبليو ترول بالتحقيق (نيودلهي، 1988)، ص 276.

(4) أبـو الكـلام أزاد، Basic Concepts of the Quran، قام سيد عبد اللطيف بإعداده، (حيدر آباد، 1958)، ص 113.

يعد "ترجمان القرآن" لأبي الكلام آزاد من أهم التفاسير تبياناً لما يتضمنه من تعددية الثقافة والتفاهم بين الأديان، وهذا أروع مثال عن الأفكار البنّاءة اللازمة للمسلم في سبيل اكتشاف عالم جديد للفكر الديني لإصلاح الميزان القديم(1). وشارك آزاد الذي كان بمثابة همزة الوصل بين علماء ديوبند والمحدثين الليبراليين في السعي لدحض التهمة الشائعة أو التلميح بأن العيش من دون الاستفادة من كيان الدولة سيستلزم حتماً استيعاب المسلمين ببطء للأخلاقيات الهندوسية المهيمنة(2).

واستنتج الشيخ حسين أحمد المدني بأن الذين يحاولون رسم صورة بغيضة عن القومية المشتركة يساعدون البريطانيين على إنجاز ما فشلت جنودهم وأسلحتهم فيه(3)، وأكد على أنه إذا احتفظ الأفراد بذلك القدر من المرونة والمبادرة الذي يجب عليهم أن يحتفظوا به، فليس عليهم أن يتحوّلوا جيشاً واحداً. وحسب تعبير فيض "ولتتفتح الأزهار بألوانها الزاهية ولتهب نسمات الربيع". وقد عكسّ الأدب مثل هذه الميول مثلما يشير فيكتر كيرنان مترجم فيض:

> "في الماضي كان يمكن أن تؤدي الصورة الحلمية القديمة لبلاد فارس وتركستان إلى شعور المسلمين الهنود بأنهم طائفة في الهند من دون أن يكونوا منها. والآن أصبح لمعظم هؤلاء المسلمين وطنهم ويريدون الاستماع إلى شعرائهم وهم ينشدون حول سمائهم وأزهارهم وحياتهم بدلاً من الأشعار حول وطنهم الأصلي شبه الأسطوري وأسلافهم شبه الأسطوريين. والاستمرار في الضرب على كثير من الأوتار القديمة سيلحق الضرر بالشعر الأردي مثل الانغماس في الحداثة المبهمة، وسيتركه

---

(1) محمد مجيب، Indian Muslims (لندن، 1967)، المصدر السابق، ص 460، 463.

(2) غراغ، The Pen and the Faith، ص 29.

(3) مدني، Composite Nationalism، ص 152.

يتخلف مثل مجرد شبح للماضي يطارد هيكل قصيدة فيض حيث لا أحد ينتصر على الإطلاق"[1].

وقد امتدح سيد فضل الحسن "حسرت" (1878-1951) الحملات العنيفة ضد الاستغلال والظلم التي أيدتها الاشتراكية. فالاشتراكية وحدها تعني التعاون المنظم والمنسجم بين الأفراد بهدف كسب السعادة العالمية. وكان الشاعر يشترك كل سنة في احتفالات مولد آلهة كريشنا الهندوسية بمدينة ماثورا مسقط رأس اللورد كريشنا. وبعمله هذا كان يتبع الطريقة الصوفية التي تتمثل في إجلال آلهة الهندوس وتكريمهم، والمساهمة في عيد الأنوار (ديوالي). إن الحب، كما يدعي المتصوفون، هو سبب كل حركة.

لو لم يكن عشق بين الجبال والأرض

لما نبت العشب من صدورها[2]

تعاطفت الحركات الكبيرة والصغيرة مع الكفاح ضد الاستعمار أو دعمته بفعالية. وتتخذ خالدة أديب في أعمالها موقفاً إيجابياً تجاه المسلمين في حزب المؤتمر، معتبرة أنصاري الذي كان همزة الوصل بين الهندوس والمسلمين رمزاً لمفهوم سياسي جديد. كما اعتبرت خان عبد الغفار خان (1890-1988) البالغ من العمر 47 سنة آنذاك، محامياً مثالياً عن "الميزة الوطنية الواحدة" في الولاية الحدودية الواقعة بشمالي الغرب. وقد قدّم أنصاري وعبد الغفار خان، بحسب خالدة أديب، مبدأً أساسياً في الإسلام كان يتحرك باتجاه العالم. فطبقاً لـ أنصاري كان ذلك المبدأ مبدأ الديمقراطية أو نوعاً من الديمقراطية الذي يؤمن به. ولا علاقة له بالديمقراطية السطحية التي تؤيد الرأسمالية المتطرفة. وكان عبد

---

(1) فيض أحمد فيض، أشعار فيض، قام في. جي. كيرنان بترجمته مع تقديم وملاحظات، (نيودلهي، 1971)، ص 43. وفي. جي. كيرنان، Across Time and Continents: A Tribute، قام بركاش كارات بتحقيقه (نيودلهي 2003).

(2) إنيماري شيميل، As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam (نيويورك، 1982)، ص 104.

الغفار خان أحد الاشتراكيين المعتدلين والليبراليين، وهو يرى أن الاشتراكية عقيدة سياسية وحيدة تتفق مع الإسلام[1].

تشيد أديب بـ "رجال الجامعة الملية الإسلامية" الذين شكلوا أمة هندية منسجمة، وحافظوا في الوقت نفسه على هويتهم الإسلامية. وهي ترسم صورة شعرية للجامعة الملية الإسلامية التي تأسست في أكتوبر 1920، كأفضل المؤسسات الإسلامية في الهند، لأنها تقود إلى حياة بسيطة من المثالية والعمل. وعلاوة على ذلك، فإن مستقبلها الفكري غير مقيّد[2]. وكان ذاكر حسين ومجيب وعابد حسين يتسمون بنقاء الفكر اللازم لتنشيط الحياة في الحرم الجامعي.

وقام "المؤتمر المؤمن لعموم الهند" بمساندة حزب المؤتمر وعارض حزب الرابطة الإسلامية بشدة. وبعد أن قاد "الأحرار" حركة هامة ضد أمير إمارة كشمير، ربطوا مصيرهم بحزب المؤتمر. وفي وقت لاحق، بالطبع، انضموا إلى قافلة باكستان. ولم تتخلّ "جمعية العلماء" عن التزامها بدعم الكفاح من أجل الحرية. وعندما حدث تقسيم الهند عام 1947، فإن معظم العلماء المرتبطين بها استقروا في الهند. وكان الزعماء الفرديون في بومباي والسند وبنجاب وأوترا براديش مسلمين قوميين، حسب التعريف العام. وبالرغم من أن التقسيم قد قادهم إلى اليأس وأحبط روحهم المعنوية، إلا أنهم ربطوا مستقبلهم بالهند القائمة على نظرية جواهر لال نهرو.

كان قد حذر رابندراناث طاغور في أغسطس 1911 من أن "الانفصالية المكبوتة تنطوي على قوة رهيبة. وستخلق في وقت ما اضطراباً هائلاً فجأة إذا ما انفجرت تحت الضغوط". إن ارتباط المسلمين بالقومية المشتركة ما زال مستمراً

---

(1) خالده أديب، Inside India، مع تقديم وملاحظات مشير الحسن (نيودلهي 2002)، ص 227-8.

(2) بومباي كرونيكل، 16 مارس 1935، إي. جي. نوراني، مؤلفة صحفية شهيرة، وربما كاتبة وحيدة استخدمت مراجعها للجامعة في President Zakir Husain: A Quest for Excellence (بومباي، 1967).

منذ ستين سنة بعد الاستقلال والتقسيم. وبخلاف المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث في الأجزاء الأخرى من العالم، حيث لا توجد الفكرة العلمانية إلا في بعض الأوساط الفكرية النقدية، وحيث رُفضت البرلمانات والعمليات البرلمانية بحجة أنها بدعة غربية[1]، فإن المسلمين الهنود أو الهنود المسلمين كما يفضّل سيد شهاب الدين أن يسميهم في مجلته، يقبلون العلمانية والتمسك الجازم بفكرة المجتمع الكوني الذي يلتزم بالعدل الاجتماعي والحرية[2]. وفي 1960 أكد الشيخ أبو الحسن علي الندوي (1914-1999) العالم الكبير في "ندوة العلماء"، على أن المسلمين ليسوا مواطنين متساوين فحسب، بل أفضل المواطنين أيضاً لخدماتهم المجردة عن المصلحة الذاتية لوطنهم[3]. وفي 1972 أكد مشير الحق الذي تعلم في المؤسسة نفسها قبل التحاقه بالجامعة على "أن فكرة الدولة العلمانية ليست مقبولة في الهند فحسب بل يُرحَّب بها في الظروف الراهنة وتعتبر متوافقة مع التقليد الإسلامي... وهذا المفهوم للعلمانية ليس غريباً على المسلمين ولذلك يرون أنه ليس هناك أيّ نزاع بين الإسلام والعلمانية"[4].

يرغب ضياء الحسن الفاروقي، أستاذ الجامعة الملية الإسلامية، في أن يحافظ المسلمون على فرديتهم الإسلامية، ويثبتوا في الوقت نفسه بأنهم مواطنون هنود معتزون بوطنهم. ويحثهم على الإدراك بأن العلمانية الهندية التي تقوم على التقاليد الديمقراطية والفكر التحرري يمكن أن تحمي الحرية الثقافية والدينية وتمنحها الزخم. وقد كتب عن اقتناعه بأن العلمانية ليست إلحاداً وأنها

---

(1) ميهران كافرافا (تحقيق)، The New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity –A Reader (لندن، 2006)، ص 145، تازين إيم. مرشد، The Sacred and the Secular: Bengal Muslim Discourses 1871-1977 (كالكوتا، 1995)، ص 434.

(2) عالم خودميري، Secularism, Islam and Modernity (نيودلهي، 2001).

(3) حسن، Legacy of a Divided Nation، ص 250.

(4) مشير الحق، Islam in Secular India (شيملا 1972)، ص 4، 84.

تتناقض مع الدين[1]. ومن المحتمل أنه قد أخذ نموذجه من نهرو الذي صرح مراراً بأن الدولة العلمانية لا تعني أن الدين لم يعد عاملاً هاماً في حياة الفرد. وصرح في البرلمان عام 1950 " أن الدولة والدين ليسا مترابطين. ويعني هذا إعادة العقيدة المبدئية لممارسة الديمقراطية الحديثة التي تفصل الدين عن الدولة وتوفر الحماية الكاملة لكل دين[2].

ويعتقد سيد أبو الأعلى المودودي (من مواليد عام 1903) مؤسس الجماعة الإسلامية بأن إقامة الدين والاعتراف به والسعي له يعني بنية متفوقة من السلوك الاجتماعي والعمل السياسي تقوم على أساس الخلافة الإلهية والسيادة الإلهية المختلفة تماماً عن الدولة العلمانية. وعلى كل حال، بعد عام 1947 توصلت الجماعة الإسلامية في الهند إلى استنتاج لا مفر منه بأن الديمقراطية والعلمانية اللتين سخر منهما معلمها تحميان المسلمين من بطش الأغلبية.

وقد لاحظت افتتاحية إحدى الصحف أخيراً أن فكرة توحيد أصوات الناخبين المسلمين أسطورة يجب على السياسيين أن يعيدوا النظر فيها، وأفضل طريق للتفكير بالمواطنين المسلمين اعتبارهم فقط مواطنين لدولة جمهورية علمانية[3]. وفي تسعينات القرن العشرين، أدى هدم المسجد البابري والزيادة المزعجة لنفوذ منظمة جانا سانغ والمنظمات التابعة لها إلى إهانة المسلمين، ولكنّ الأخيرين أدركوا بأنهم لا يستطيعون تحمل فقدان الثقة في العلمانية. وبالرغم من أن التكتلات العلمانية لم تُقم لأصوات المسلمين وزناً ولم تلتفت إلى تلبية مطالبهم، إلا أنهم ظلّوا يثمّنون العلمانية بالتباين مع الذين يرفضون العلمانية بحجة أنها مجحفة بحق التراث التاريخي للهندوس، وتحول الزلة

---

(1) ضياء الحسن فاروقي، Indian Muslims and Ideology of the Secular State in India في كتاب South Asian Politics and Religion لـ دي. إي. اسميث (تحقيق)، (بريستون 1966)، ص 149.

(2) أوما إينغار (تحقيق)، The Oxford India Nehru (نيودلهي، 2007)، ص 361.

(3) تايمز أوف إنديا، 12/ سبتمبر 2007، ص 20.

المعرفية إلى خطأ فاضح[1]. وبالرغم من حكاياتهم عن الخيانة الموجهة إليهم فهم لم يصطفوا تاريخياً مع أحزاب المسلمين بشكل محدد (باستثناء كيرالا)، وبالعكس من ذلك إنهم دعموا الأحزاب العلمانية. وقد أقيمت ائتلافات ذات نوايا تقدمية، وقد تصدّت مثل هذه الائتلافات للتفرقة الدينية[2]. وكان الحزب الشيوعي الهندي (الماركسي) حليفاً رئيسياً للمسلمين في ولاية بنغال الغربية وهم يشكلون 25% من السكان، وذلك بصرف النظر عن حقيقة أن المؤمنين بالدين يعتبرون الحزب الشيوعي الهندي (الماركسي) معارضاً لمعتقداتهم. وكما هو الحال في المجتمعات الإسلامية الستة في آسيا وفي الهند أيضاً فالتيارات السياسية تعمل على الأرجح لمصلحة القوى والمنظمات التي تعمل على دمج القيم الإسلامية والسياسات المعتدلة الإسلامية ضمن قواعد عريضة تتجاوز المخاوف الدينية بشكل خاص[3].

وليس صحيحاً أن رجال الدين لا يناشدون الأهداف الخلقية والروحية أو أنهم ليسوا مطلعين على الوعود الأكثر مادية، والتي يقوم بها الوطنيون العلمانيون، بل إنهم، بالرغم من دورهم الرجعي أثناء قضية المطلّقة شاه بانو المتنازع عليها في أبريل 1985م[4]، مقتنعون بصلاحية القومية العلمانية.

---

(1) امرتيا سين، Secularism and its Discontents في كتاب Secularism and its Critics لـ راجيف بارغافا (تحقيق)، (نيودلهي، 1988)، جاويد عالم، ?Who wants Democracy (نيودلهي، 2004).

(2) إيس. إيم. إيه. كيه. فخري، Tamil Muslims and the Self-Respect Movement في كتاب Living with Secularism: The Destiny of India's Muslims لمشير الحسن (نيودلهي، 2007)، ص 91-118. راجع أيضاً Muslims in India Since 1947: Islamic Perspectives on Inter-faith Relations ليوغيندر سيكيند (لندن، 2004)، و Muslims in India: Contemporary Social and Political Discourses (دلهي 2006).

(3) ضويا حسن (تحقيق)، Democracy in Muslim Societies: The Asian Experience (نيودلهي، 2007)، ص 40.

(4) كان النزاع على إصدار حكم للمحكمة العليا حول حق شاه بانو التي طلقت لطلب وضمان الصيانة من زوجها السابق. وكانت الدعوى قوبلت بمعارضة واضطرت حكومة راجيف غاندي إلى تقديم قانون في البرلمان والذي حفظت حكم المحكمة العليا. راجع زويا حسن، ,Gender Politic Legal Reform =

وهـناك إجمـاع بغـض النظـر عن الخلافات المذهبية بين الديوبنديين والبريلويين و"أهـل الحـديث" علـى النسخة الغربية للقومية التي تقدم رؤية يحبونها لأنفسهم ولـبلادهم. وبعبارة أخـرى، وعلـى نقيض ما يزعمه مارك جورغينسمير[1]، فإن رجال الدين والعلمانيين على حد سواء يرتابون من خلط الدين مع السياسة. ومن المحـتمل ألا تـسفر هذه النظرية عن أي نتيجة مثمرة ولكنها بالتأكيد تخلق مجالاً للحـوار الإبداعي، ولـو غـير حاسم، حول الإصلاحات والابتكار وحول اتجاه التغيير والتقدم[2].

أمـا الـنقطة الأخيرة التي أودّ الإشارة إليها فهي أن ورثة تراث آزاد وأجمل والأنـصاري – إن صـح التعبير – قد نجحوا في ربط التعليم الغربي بالحداثة من جانـب، وفي سد الفجوة بين المسلمين وغير المسلمين من جانب آخر. وبالرغم مـن أن جهـودهم مـضت دون أثـر ملحـوظ، فـإنهم عملوا في مجالهم المختار بهدف كسر أجزاء النظام التقليدي من أجل خلق ثقافة مشتركة قادرة على توحيد المواطنين[3]. وهذه الثقافة المشتركة في كل من لكناو وبهوبال وحيدر آباد ليست إلا ثقافة شاملة. قليلاً ما يعرف عن اللجان و"سابها"(مجلس) وبيرادري" (إخوان) المحلـية التي تعمل أحياناً بشكل غير رسمي، كمنصات لتعزيز الثقافة المشتركة. بـدون اسـتخدام مفـردات علمـاء الاجـتماع يـثق "أطفـال رفاعة"[4]، على سبيل

---

and the Muslim Community in India', in Patricia Jeffery and Arndta Basu (eds) = Resisting the Scred and Secular: Women`s Activism and Politicized in South Asia (نيودلهي، 1999).

(1) مارك جويرغينسمير، Religious Nationalism Confronts the Secular State (كاليفورنيا، 1993)، ص 23-4.

(2) حسن، Living with Secularism ، مشير الحسن، (تحقيق)، Will Secular India Survive (نيودلهي، 2004).

(3) إيس. أكبرآبادي، Islam and Other Religions، في إسلام، (باتيالا، 1969)، ص 103-16.

(4) راجع أيضاً غوي سورمان، The Children of Rifaa: In search of Moderate Islam (نيودلهي، 2004).

المثال، في إمكانية التقارب بين مختلف الأديان والنظريات، ويدافعون عن روح التعاطف والأخوة والتسامح والعقلانية، ويحاولون بناء المنصة الجديدة لتشجيع الحوار بين الأديان.

ومن بين جمهورالمثقفين البارزين بعد الاستقلال، أكد مجيب على أن الذين يؤمنون بالله الواحد ويعملون بهديه لا ينبغي لهم أن يفكروا في ضوء الدراسة الإسلامية والتاريخ الإسلامي فقط، بل عليهم أن يفكروا أيضاً في سياق التاريخ العالمي. ويجب أن يعرفوا كيف يتحرك الضمير الإنساني بين جميع شعوب العالم وفي جميع العصور وفي ضوء الشرف الذي أعطاه القرآن للبشر منذ أن خلق والتعليمات التي أعطيت له ﴿ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾. وركز مجيب على ضرورة دراسة الأديان ليس لمعرفة كمية مدى انحراف تلك الأديان عن جادة الصواب، بل للإلمام بكيفية التقارب في جوهرها مع الإيمان البشري الأساسي[1].

وترك مجيب وعابد حسين للآخرين أمر البناء على الأسس التي وضعاها بعناية[2]. وضما إليهما امتياز أحمد الذي تبدو دراسته الخاصة بالهند المسلمة مشتركة جداً مع الثقافة طويلة الأمد المرتبطة بالجامعة الملية الإسلامية[3]، وأيضاً

---

(1) مجيب، Islamic Influence on India Society، ص 48.

(2) هم: إيه. إيه. فيزي، وكيه. جي. سيدين، وتي. لوكندوالا وإيس. مقبول أحمد ورفيق زكريا (1920-2005) وخليق أحمد نظامي، وإيس. إيه. آي. ترمذي وإيس. وحيد الدين، وإيم. إيس. أغواني، وعالم خوندميري وجمال خواجه وأنور معظم وسعيد نقوي وحسن سرور ورشيد طالب وإيه. جي. نوراني، من يكتبون عن المسلمين من دون أن تعوّق "أفكار خاطئة عن الهوية" اشتراكهم في الكفاح من أجل مجتمع عادل، وزعماء الأحزاب السياسية العلمانية الذين يساعدونهم في الإشتراك بالاستجابة مع الحاجات الأصيلة للمسلمين، عند تصنيفهم في الكفاح المشترك '. *A.G. Noorani, 'Muslim Identity: Self Image Islam, Communiti and the Nation: Muslim (تحقيق) and Political Aspirations', in Mushirul Hasan Identities in South Asia and Beyond (نيودلهي – 1998) ص.138*

(3) فرانسيس روبينسون، Islam and Muslim History in South Asia، (نيودلهي، 2000).

كيه. جي. سيدين (1907-1991) الذي كان ملتزماً أشد الالتزام بوجهة النظر المؤكدة بأن الثقافة الهندية مركبة من كثير من الأديان والتقاليد، وصرح بأن مساهمات المسلمين هائلة ومتنوعة، وهي متشابكة مع الثقافة الهندية الكاملة بشكل آمن وبأسلوب لا يمكن إزالته أو حله من دون إزالة النمط الكامل وسلب قوته[1].

ويسعى بعضهم، إن لم يكن جميعهم، من أجل الجمع بين الخطاب الثقافي والنشاط الاستراتيجي والروحانية الشمولية. فنجد السيد أصغر علي إنجينيير، الكاتب والناشط يوفّق بين مواقفه المتطرفة، التي قد قام بتخفيف حدتها لتتلاءم مع المقتضيات السياسية لطائفة بوهرا، و"النشاطات الروحانية"، أي "دمج خطاب الإصلاحات الدينية والمعنى الإنساني بهدف الإحسان وأعمال الخير من خلال دمجهما ضمن عملية واحدة هادفة إلى تغيير قلب وجسم وروح المشاركين الراغبين في إيجاد بديل هادف لهيمنة الشؤون الإسلامية على المستوى العالمي"[2].

ومما لا خلاف فيه أنه لا يمكن إنكار حقّ المؤمنين في عيش حياتهم بموجب القرآن أو اتخاذ الرسول (عليه الصلاة والسلام) - الذي ما زالت حياته مثالاً أعلى حتى يومنا هذا – كقدوة للإنسان الكامل[3]. لكن في الوقت نفسه لا ينبغي أن يعتبر المسلمون أنفسهم بأنهم وحدهم يحتكرون العقيدة الصحيحة ويحافظون عليها، بل يجب عليهم أن يعترفوا بحقوق غير المسلمين في ممارسة معتقداتهم. ومن خلال كتاباتهم قام العديد من المثقفين العامّين بالترويج – ولو

---

(1) نقل في امتياز أحمد، Basic Conflict of "We" and "They" between Religious Traditions, between Hindus and Muslims and Christians في Pluralism and Equlaity: Values in India Society and Politics امتياز أحمد وبارثا إيس. غوش وهيلموت ريفيلد (تحقيق)، (نيودلهي، 2000)، ص 156-79.

(2) أمينة ودود، Inside the Gender Jihad (اكسفورد، 2006).

(3) كارين ارماسترونغ، Mohammad: Prophet for Our Time (لندن، 2006)، ص 14.

من دون مقاومة شديدة – فكرة وحدة الوجــود التــي قدمها المفكر العظيم ابن عـربي (1165–1240). وفي سـبيل هـذا اعتمدوا على مصادر من التقاليد الهندية وكذلك من التقاليد الصوفية المشتركة.

إن الرسـالة قـوية وواضـحة. فـبدلاً مـن الـصراع الوهمـي الحـضاري بين "الإسـلام" و"الغـرب"[1]– يجـب أن تـتمازج النزعـات المتحـررة مـع اتجاهات التـناقض في الديانـة الهندوسـية بـذاتها لتعزيـز ظاهـرة الـتقارب بـين الهندوس والمسلمين.

ويجـب علـى المسلم العادي أن يحتفظ بحقه في تكوين رأي مستقل حول الـصواب والخطـأ، والخـير وا لشر. وقـبل كـل شيء، له الحق في أن يعمل وفقاً لـضميره وأن يذكـر نفـسه أن علـيه أن يكـون "قـواماً بالقـسط" ليس تجاه إخوته فحسب بل تجاه المجتمع العالمي أيضاً الذي ينتمي إليه المسلمون وغير المسلمين. وأشـار إلى ذلـك الدكـتور إقبال في قصيدته "نيا شيفالا" (مكان جديد للعبادة)، وبموهبـته الشعرية الغنائية المفعمة بالبهجة والأمل دعا الهندوس والمسلمين إلى تعزيز القيم السامية التي تنبثق من التقليد المشترك، للتعرف على بعضهم البعض والتعامل مع المعتقدات الأخرى باحترام جوهري[2].

---

(1) تتحدث مارثـا نوسبـاوم عـن صراع ضمن جميع الشعوب الحديثة، بين أولئك المستعدين للتعايش مع الآخرين المختلفين عنهم على قاعدة الاحترام المتبادل، والذين يسعون لحماية التجانس، وتحقيق ذلك من خلال هيمنة التقاليد الدينيـة والعرقيـة الواحـدة، ووفقاً لها فإن صراع الحضارات الحقيقي ليس هناك، بين الغربيين المعجبين بأنفسهم والمسلمين المتعصبين، ولكن داخل كل شخص. ونحن تتذبـذب بيـن الذات ووقائية العدوان، والقدرة على العيش في العالم مع الآخرين، مارثا نوسباوم، *The Clash Within: Democracy, Religious Violence and India's Future* (Cambridge, MA, 2007).

(2) أقول حقا يا برهمي لا تعتبره ظلماً
إن أصنام معبدك قد صارت نخرة
تعلمت من الأصنام العداء للأهل
علم الله الخطيب أيضاً الحرب والجدل
سئمت وتركت المعبد والمسجد
تركت العمل بمواعظك

ويمكن القول إن المجتمعات الإسلامية ليست مطالبة بشيء أمام أحد، مع ذلك قد لا يرغب الناصحون لها في الأوساط الفكرية أن تدخل الرجعية والتعصب في صفوفها. أما أصوات القادة على المستويين المحلي والإقليمي ففارغة وغير صادقة لأنها مجرد تكرار للشعارات والنعرات والمثل الأعلى للتقدم. وعلاوة على ذلك، فهم غير مهتمين بقضايا المسلمين ويرضون بأن يتعامل سواهم مع القضايا الإسلامية نيابة عنهم. وباختصار، إنهم يعتنقون السياسة عندما يتعلّق الأمر بمصالحهم. ولا يؤمنون بأنفسهم ولا بمسؤولياتهم المدنية تجاه إصلاح الأوقاف مثلاً، وإزالة التفاوت بين الجنسين في ممارسة الشعائر الإسلامية، وما زال المحللون يتوقعون أن تنهض مجموعة منظمة عاملة بشكل كبير في إطار معايير بعض المؤسسات وتأخذ زمام المبادرة في نشر الأفكار التقدمية والعقلانية والمستنيرة. وانتقد أصغر علي إنجينيير القادة المسلمين بشكل رئيسي على خلفية أنهم لم يقوموا بما يكفي لإعطاء الأولوية للتعليم في جدول أعمالهم، وبدلاً من ذلك ركزوا على الحفاظ على الأحوال الشخصية الإسلامية، و"طابع الأقلية" لجامعة "علي غره" الإسلامية[1]. ويرى أصغر علي إنجينيير الجانب المشرق رغم الصورة القاتمة:

= تعتقد بأن الإله في تماثيل الحجر
وعندي كل ذرة من غبار الوطن معبودة
هيا فلنزل أسباب الجفاء
ولنصالح بين المتخاصمين ونبدد الاختلاف
تخرب سكن القلب منذ أمد بعيد
دعونا نبني معبداً جديداً في أرضنا
لتكن مقدساتنا أعلى المقدسات
ولترتفع إلى عنان السماء
فلنغنِّ كل صباح تراتيل المحبة
ولنجعل العباد يشربون شراب المحبة

(1) رفيق زكريا، Indian Muslims: Where Have They Gone Wrong? (مومباي، 2005).

"هناك خياران أمام المسلمين، إما أن يغرقوا في المحيط السياسي الهندي وإما أن يسبحوا فيه، ويتضح من جميع الأدلة المتوافرة أن جماهير المسلمين قد قررت السباحة حتى إذا كان المحيط مضطرباً. وإذا لم يكن الآن مستقبل المسلمين زاهراً، فهو ليس كئيباً أيضاً، ومع تبني المزيد من الحكمة والنهج العلمي يمكن للمسلمين أن ينجحوا في تشكيل مستقبلهم في الهند الديمقراطية حتى ولو كانت العلمانية متموجة"[1].

وفي كتاب "فيتامانغالام ايليفانت"، يوضح ثوبيل محمد ميران (من مواليد عام 1944) الكاتب المليباري العظيم، جوانب التداخل بين المجتمعات، ودمج الممارسات الدينية والثقافية، وتضاربها وثرائها. ويصف المغنين والممثلين الشعبيين والأزياء الشعبية بأنها كلها تطوّر علامات يجذب ثراؤها الرمزي الأفراح الطبيعية والجماعية للهندوس والمسلمين على حد سواء، وإن كان ذلك الاشتراك في التجربة الفريدة والطويلة الأمد قد تمزّق سريعاً. فمسيرة الأفيال التي كانت أحياناً مناسبة سعيدة للجميع، تنذر الآن المسلمين بالشؤم. من المؤسف أن أطفالهم قد حوصروا في الأسوار الطائفية. يعرب الراوي المسلم عن أسفه لأنهم سوف لا يجدون سبيلاً للوصول إلى التقليد الثقافي الغني كما لا يجدون فرصة التمتع بما كان عزيزاً عليه طوال حياته.

"لماذا لم يعد سهلاً اعتبار فيل فيتامانغالام كحيوان مثل أي حيوان آخر، تتم قيادته على طول الشارع العام الذي هو للجميع، الشارع المؤدي إلى البحر الذي لا يميز بين الإنسان والحيوان؟ ولماذا لا يستطيع الناس الذين يرافقون الفيل أن يظهروا غير مختلفين من الآخرين؟ كيف يظهر الاثنان كعلامتين تلقيان الخوف في أذهان بعض الناس، وهناك رد مماثل من جانب آخر لتخويف الآخرين؟ لمن تنتمي هذه الأيدي السرية التي تسمم القلوب البشرية؟ سافرت الأفكار في

(1) إيه. إيه. انجينير، Secular Perspective (مومباي)، 16 مارس – 15 أبريل 2001.

الأرجاء بحثاً عن علامات الطريق الغامضة، وتجمعت في الوقت الحاضر حول القصة التي كان يكررها كثيراً نابنا الذي ما خدعه إلا بنو جلدته[1].

ستبقى الهند دولة علمانية تعددية إذا لم يُمنع أي طفل من المشاركة في مسيرة الفيل.

وقد كتب ليوبولد فون رانكي (1795-1886) بأسلوب لا ينساه القارئ أن "كتابة التاريخ مسألة ضمير". ونبَّه المؤرخ البريطاني غوتش قائلاً: "تذكر مسؤوليتك الأخلاقية تجاه القرّاء". هاتان هما القضيتان العمليتان اللتان حاول هذا الكتاب معالجتهما، وكلاهما تاريخي بمعنى من المعاني. وآمل أن المقاربة التي اعتمدتها في هذا الكتاب يبرّرها الهدف من وضعه الذي بيّنته في المقدمة.

---

(1) مشير الحسن وإيم. أسد الدين (تحقيق)، Image and Representation: Stories of Muslim Lives in India (نيودلهي، 2000)، ص 140.

الأحداث التاريخية

1878 إقرار قانون فيرناكولار للصحافة.

1882 ريبون يلغي قانون فيرناكولار للصحافة.

1883 طرح مشروع قانون الإجراءات الإجرامية المعدل لـ سي. بي. إيلبرت (C.P.Olbert).

تم عقدد الجلسة الأولى للمؤتمر الوطني في كولكاتا.

1884 طرح إقرار قانون إيلبرت المعدل نهائياً.

1885 افتتاح اتحاد مومباي الرئاسي.

عقد الجلسة الأولى لحزب المؤتمر في مومباي.

1894 احتل الين (Elgin) مكتبه كـ الحاكم العام.

1898 وفاة سيد أحمد خان.

1899 كرزون (Curzon) يصبح حاكماً عام.

1905 تقسيم البنغال الذي أدى إلى التظاهر الشعبي على واسع النطاق في وخارج هذا الإقليم.

1906 مينتو (Minto) يستقبل وفد مسلمين تحت قيادة آغا خان.

تأسيس مسلم ليغ (رابطة المسلمين) لعموم الهند في داكا.

1912 أصبحت دلهي ولاية.

أبو الكلام آزاد يصدر مجلة الهلال.

1913 إقرار القانون الإجرامي الهندي المعدل.

1914-18 الحرب العالمية الأولى.

1915 غاندي يصل إلى مومباي.

أني بيسانت (Annie Besant) تعلن تشكيل تنظيمها هوم رول ليغ.

1917 محاكمة غاندي لدوره في أحداث تشمباران.

اعتقلت حكومة مدراس إيني بيسانت.

تعيين لجنة روولات (للعصيان).

1918 قدمت لجنة روولات (للعصيان) تقريرها؛ نشر تقرير موتاغو- تشيلمسبورد حول الإصلاح الدستوري.

1919 قام غاندي بتولي مهمة نشر مجلة Young India ونافاجيفان.

طرح قوانين روولات التي عارضها إضراب عام في عموم الهند.

فرض الجنرال دير (Dyer) حظر التجول بعد مذبحة جاليانا والا.

باغ في أمريتسار.

بدأت لجنة هنتر التحقيقية في مذابح البنجاب أعمالها.

قانون حكومة الهند 1919.

أصبحَ (مشروع قانون إصلاحات مونتاغو – تشيلمسفورد) قانوناً.

اتفاقية فيرسيليس؛ تأسيس عصبة الأمم؛

تأسيس الحزب (الشيوعي) الثالث الدولي.

1921 فرض مشروع الإصلاحات تحت قانون حكومة الهند 1919.

تمرد موبلاه في مالابار.

1922 وقوع حادثة تشاوري تشورا، التي أدت إلى إرجاء غاندي لحركة اللاتعاون.

1925 وفاة سي. أر. داس.

سمحت لجنة حزب المؤتمر لعموم الهند حزب سوراج للعمل في التشريع.

1928 وصلت لجنة سيمون إلى بومباي؛ عارضها إضراب عام على مستوى الهند.

اعترف مؤتمر جميع الأحزاب تقرير نهرو.

1929 تأجيل مؤتمر جميع الأحزاب لأجل غير مسمى.

اعتقال 31 عضواً للحزب الشيوعي بخلفية قضية مؤامرة ميرث.

تحت قيادة جناح، صاغ مؤتمر المسلمين لجميع الأحزاب أربع عشرة نقطة له.

إروين يعلن أوضاع دومينون كالهدف السياسي للسياسة البريطانية في الهند.

1930 اتخذ حزب المؤتمر قرار العصيان المدني.

غاندي يبدأ حركته ستياغراه مع مسيرة داندي.

نشر تقرير لجنة سيمون.

عقد المؤتمر الأول للمائدة المستديرة.

1931 إنهاء معاهدة غاندي – إروين (مارس)، يتجه غاندي إلى انجلترا (أغسطس) لحضور المؤتمر الثاني للمائدة المستديرة.

(سبتمبر – نوفمبر)، عاد إلى مومباي (ديسمبر).

1932 تعلن وايت هال الجائزة الطائفية، التوقيع على اتفاقية بونا بشأن تمثيل الطبقة الدنيا.

عقد المؤتمر الثالث للمائدة المحورية (نوفمبر – ديسمبر).

1933 نشر تقرير "وايت بيبر" (الورقة البيضاء) حول الإصلاحات الدستورية.

بدأ غاندي إصدار صحيفة هاريجان الأسبوعية واعتقل ثم أطلق سراحه (8 مايو).

إلغاء حركة العصيان المدني مؤقتاً (مايو).

بدأت الحركة مرة أخرى (اغسطس)، اعتقال غاندي

(1 أغسطس) وإطلاق سراحه (23 أغسطس).

1934 سياسة حزب المؤتمر حول الجائزة الطائفية أدت إلى خلق الحزب الوطني.

عودة جناح من لندن لقيادة مسلم ليغ.

1935 قام رحمت علي بنشر كتيب حول تشكيل باكستان.

حصل مشروع قانون حكومة الهند 1935 على الموافقة الملكية وأصبح قانوناً.

1936 بدأ حزب المؤتمر ومسلم ليغ والأحزاب السياسية الأخرى حملتها للانتخابات للمجالس التشريعية الإقليمية ولمجلس التشريع المركزي تحت قانون 1935.

1937 سمح حزب المؤتمر لأعضائه بقبول العمل الحكومي تحت قانون حكومة الهند 1935.

صياغة سياسة تعليمية جديدة للمؤتمر التعليمي الوطني لعموم الهند تحت قيادة غاندي.

1939 ضمت بريطانيا الهند إلى الحرب العالمية الثانية؛ يعلن لينليثغوو أوضاع سيادة مستقلة للهند كهدف حكومته النهائي. استقال وزراء حزب المؤتمر من مناصبهم في الأقاليم؛ أعلن جناح 22 ديسمبر كيوم تحرير للمسلمين.

1939-45 الحرب العالمية الثانية.

1940 تبنت جلسة لاهور لمسلم ليغ قرار باكستان.

أعلن لينليثغو عرضاً دستورياً جديداً (أغسطس) رفضه حزب المؤتمر لكن مسلم ليغ رحب به.

بدأ حزب المؤتمر (17 أكتوبر) حركة العصيان المدني الفردي ثم ألغاه (17 ديسمبر).

1941 حل غاندي مسؤولية قيادة حركة ستياغراه.

غزت ألمانيا روسيا، إعلان دستور أطلانطا (رئيس الوزراء البريطاني تشرتشيل أكد أنه لن يطبق على الهند)؛ هاجمت اليابان الولايات المتحدة الأمريكية.

1942 فشل كريبس في كسر التعطل السياسي، رفض حزب المؤتمر والجمعية اقتراحاته. اتخذ حزب المؤتمر قرار "غادروا الهند" (9 أغسطس) واعتُقل زعماؤه.

1943 اتخذت جلسة كراتشي للجمعية الإسلامية شعار "قسم وغادر".

1945 انتصار حزب لايند سلايد للعمال في الانتخابات البريطانية العامة (يونيو).

فشل مؤتمر وافيل لشميلا في كسر المأزق السياسي. تم قصف القنابل الذرية على هيروشيما وناغاساكي مع قرب نهاية الحرب العالمية الثانية؛ ووصلت حكومة العمال إلى الزمام في بريطانيا؛ تشكيل منظمة الأمم المتحدة.

1946 الوفد البرلماني البريطاني في الهند.

وافيل يعلن نية وايت هال لإنشاء المجلس التنفيذي التمثيلي سياسياً في المركز.

وصول ثلاثة أعضاء من مهمة مجلس الوزراء البريطاني (مارس) وبعد التشاورات، صدر اقتراحها (مايو).

إكمال الانتخابات للمجلس الدستوري.

تبرأ مسلم ليغ (29 يوليو) خطة مهمة المجلس الوزاري، ثم دعي نهرو لتشكيل الحكومة المؤقتة (6 أغسطس)، يدل على يوم العملية المباشرة (16 أغسطس). ثم مقتلة كالكوتا الكبرى.

أدت الحكومة المؤقتة اليمين في (2 سبتمبر)؛ انضم إليها مسلم ليغ (13 أكتوبر).

زار نهرو وبالديف سينغ وجناح ولياقت علي خان ووافيل لندن (3 - 6 ديسمبر) لكسر المأزق السياسي.

دعي المجلس الدستوري (9 ديسمبر).

1947 أعلن مسلم ليغ أن خطة مهمة المجلس الوزراي قد فشلت وأن المجلس الدستوري غير قانوني.

أعلن اتلي نهاية الحكم البريطاني (يونيو 1948)؛ أدى ماونت بيتين اليمين في (مارس) كـ الحاكم العالم وقدم (3 يونيو) خطته للتقسيم وأعلن (9 يونيو) نقل السلطة (14-15 أغسطس) إلى دولتين مستقلتين الهند وباكستان.

طرح مشروع قانون الاستقلال الهندي (4 يوليو) في البرلمان وتبنيه (15-16) يوليو وحصوله على الموافقة الملكية (18 يوليو).

اجتماع المجلس الدستوري الباكستاني (11 أغسطس) وانتخاب جناح رئيساً أدى اليمين كـ حاكم عام، تم إنشاء باكستان (14 أغسطس)، وأصبحت الهند دولة مستقلة (15 أغسطس).